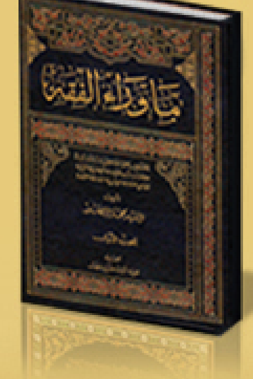


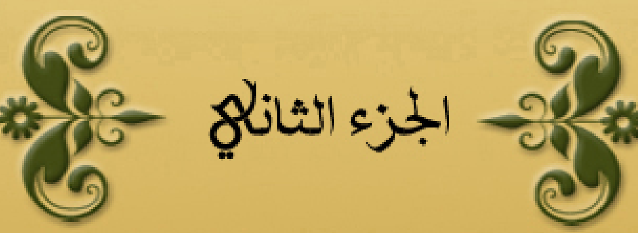






ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة





ما وراء الفقه



ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة

تأليف

السيد محمد الصدر

تحقيق

هيئة تراث الشهيد الصدر

الجزء الثاني

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة - بيروت / لبنان - هاتف: ٠٠٩٦١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.

كتاب الزكاة

فصل
في شكل استحقاق الزكاة

وجوب الزكاة من ضروريات الدين الاسلامي، ويجب صرفها الى مستحقيها الذين يسودهم الفقر والحاجة.

والمهم الآن ان نتساءل: ما هو الشكل القانوني او الفقهي لاستحقاق الزكاة في الأموال الزكوية. فلو تم النصاب ووجب الإخراج، فعلى أي وجه يملك المستحق جزءاً من هذا النصاب؟

اختلف الفقهاء في ذلك على عدة وجوه، والمسألة ليست باليسيرة فقهياً الى حد يعتبر تخريجها الدقيق دليلاً على فقاهة المستدل.

والوجوه الرئيسية المحتملة ابتداء ستة وجوه، لابد من ذكرها وشرح معناها وذكر بعض القائلين بها ان وجد، والاستدلال المحتمل لكل منها. ثم المصير بعد ذلك الى الوجه الصحيح. وهذا هو منهج هذا الفصل.

الوجوه المحتملة:

الوجه الأول: انه مال متعلق بالذمة، حاله حال الدين والقرض. غير ان القائل به مجهول وقيل انه: شاذ[1].

الوجه الثاني: انه حق متعلق بالعين على وجه الكلي في المعين، كما اختاره

---

[1] المستمسك: ج ٩. ص ١٧٥.[قال الشهيد الأول في البيان ص ١٨٦: نقل ابن حمزة عن بعض الأصحاب وجوبها في الذمة].

صاحب العروة[١].

ومثاله ما لو كان للفرد كمية كبيرة من الحنطة او السكر وباع منها كيلوغراماً او عشر كيلوات مثلاً. ويملك المشتري في هذه الكمية هذا المقدار في هذا المجموع من المال بنحو (الكلي في المعين) فقد يكون حق المستحق للزكاة في المال الزكوي هو ذلك.

الوجه الثالث: انه على وجه الشركة المشاعة كما عليه صاحب الجواهر وآخرون. ونقل عن مفتاح الكرامة قوله: انه لا يحتمل غيره[٢].

ومثاله: اشتراك شخصين في ملكية شيء واحد. كما لو دفع كل منهما نصف قيمته، واشترياه وتسمى فقهياً أيضاً: الشركة في العين.

الوجه الرابع: الشركة في المالية. كما عليه سيدنا الأستاذ[٣] وتفترق عن سابقتها: بدعوى ان العين لشخص معين واحد، هو صاحب النصاب الأصلي. والفقير او المستحق ليس مشاركاً في العين وانما هو مشارك في المالية بمعنى انه يستحق قسطاً او جزءاً من مالية او قيمة النصاب.

والمثال الذي يحضرني له في الفقه: ان يقترض شخص من آخر ويشترط المقترض ان يدفع الدين من مال معين، فقد يقال: انه بنحو الشركة في المالية، اذ العين ما لم تدفع تبقى ملك المقرض بلا اشكال، الا ان هذا الشرط يجعل المقترض شريكاً في المالية من مجموع ذلك المال، والمهم مجرد إيضاح الفكرة من المثال.

الوجه الخامس: ان المستحق له حق في الزكاة كحق الرهانة، وحق الرهن متوفر فقهياً، اذ يقترض فرد من آخر، ويشترط المقرض وجود مال عنده من أموال المقترض، بحيث يكون وثيقة على الدين. فلو لم يتمكن المقترض من الدفع عند حلول الأجل او أبى ذلك عصياناً، أمكن للمقرض بيع المال الذي عنده وأخذ كمية الدين منه واذا كان مساوياً للدين او أقل منه أمكنه أخذها وامتلاكها بنفسها.

---

(١) المصدر: ص ١٧٦.

(٢) المصدر: ص ١٧٦.

(٣) انظر منهاج الصالحين: ج ١. ص ٣٢٨.

فكذلك قد يقال في حق الزكاة. وقد قال به بعض المتأخرين[١].

الوجه السادس: ان يكون الاستحقاق بنحو حق الجناية. ويراد به تنظير الزكاة بالعبد الجاني، حيث يملك المجني عليه منه بمقدار الدية. وهو المسمى بحق الجناية.

الا ان كون حق الجناية ليس راجعاً الى أحد الوجوه المتقدمة كالاشاعة في العين او الكلي في المعين محل اشكال وسيأتي ما يفيد فيه. ولا أعرف له قائلاً، الا انه احتمال فقهي على أي حال. الى وجوه أخرى قد تتحصل فيما يلي.

أدلة الوجه الأول: وهو التعلق بالذمة:

ويمكن الاستدلال عليه بأحد اسلوبين:

الاسلوب الأول: التمسك بالأدلة القارنة لوجوبها بوجوب الصلاة. وهو ليس على وجه من الوجوه الخمسة المتأخرة بطبيعة الحال، لأنه ليس حقاً مالياً، فيتعين الأول.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان[٢] قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام: لما نزلت آية الزكاة: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا، في شهر رمضان، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه، فنادى الناس: ان الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، الحديث.**

وصحيحة الفضلاء الأربعة[٣] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، **قالا: فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال، الحديث.**

الا ان هذا بمجرده لا يتم لأن المقصود في هذا اللسان التنظير في الوجوب

---

[١] [قال الشهيد الأول في البيان ص ١٨٧: في كيفية تعلقها بالعين وجهان: أحدهما: انه بطريق الاستحقاق فالفقير شريك. وثانيهما: انه استيفاء استباق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق أرش الجناية بالعبد...].

[٢] الوسائل: [ج ٦. كتاب الزكاة]. أبواب ما تجب فيه الزكاة. الباب ٨. الحديث ١.

[٣] المصدر: الحديث ٤.

وليس لها تعرض الى شكل ملكية الزكاة.

على ان شكل تعلق الحكم التكليفي في الذمة، يختلف عن شكل تعلق المال او المالية الذي هو مؤدى الزكاة. فالمقصود بهذا اللسان هو اشتغال الذمة بحكم الزكاة تكليفاً، كما اشتغلت بحكم الصلاة. واما شكل اشتغال الذمة بالزكاة بصفتها مالاً، فهذا مما لا تعرض له في هذه الأخبار.

الاسلوب الثاني: التمسك بالأدلة التي ورد فيها حرف الاستعلاء. على اعتبار ان العرف يرى الدين على ذمة المدين، فكذلك الزكاة تكون على ذمة المالك اذن فهي بمثابة الدين.

وهي أخبار عديدة يمكن تقسيمها الى قسمين رئيسيين:

أحدهما: ان يكون مدخول الحرف هو المكلف. كخبر أبي حمزة[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **سألته عن الزكاة تجب علّي في مواضع لا يمكنني ان أؤديها. قال: اعزلها......الحديث.**

وموثقة سماعة[2] قال: **سألته عن الرجل له الدين على الناس. تجب فيه الزكاة؟ قال: ليس عليه فيه زكاة حتى يقبضه، الحديث.**

ثانيهما: ان يكون مدخول الحرف هو المال الزكوي.

كرواية الفضل بن شاذان[3] عن الرضا عليه السلام: قال: **والزكاة على تسعة أشياء.**

وفي صحيحة الفضلاء الأربعة[4] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: **ليس على العوامل من الابل والبقر شيء، انما الصدقات على السائمة الراعية.**

وينبغي ان يكون الاستدلال بالقسم الأول، لأن الثاني على خلاف المقصود أدل، لأن كون الزكاة على المال، يقتضي كونه شركة في العين ونحو ذلك وليس في الذمة. فتقريب: انه لا فرق في حرف الاستعلاء حيث ورد، فانه يكون دالاً على

---

[1] المصدر: أبواب مستحق الزكاة. [الباب ٥٢]. الحديث ٣.

[2] المصدر: أبواب من تجب عليه الزكاة. [الباب ٦]. الحديث ٦.

[3] المصدر: [أبواب ما يجب فيه وما يستحب. الباب ٨]. الحديث ٢.

[4] المصدر: أبواب زكاة الأنعام. الحديث ٥.

اشتغال الذمة ليس بصحيح.

ولكن الاستدلال بالقسم الأول أيضاً ليس بصحيح، اذ لا يتعين قصد اشتغال الذمة بالمال من حرف الاستعلاء، وانما قد يقصد به التكليف واشتغال الذمة بالوجوب، فانه من استعمالاته، يقال: عليك ان تصلي وعليك ان تصوم، كما يقال: عليك ان تدفع الجزية وعليك ان تدفع الدين. فاستعمال هذا الحرف في الأمور المالية وغيرها سيان عرفاً، الأمر الذي يدل على ان الجامع في هذا الاستعمال ليس هو الجهة المالية، بل هو مطلق المسؤولية الشاملة للتكليف أيضاً، ولا مضايقة في وجودها في الزكاة طبعاً.

هذا، ويدل على نفي هذا الوجه، كل ما يأتي مما هو دال على الوجوه الآتية. مضافاً الى ما سمعناه من انه قول شاذ وقائله غير معروف.

أدلة الوجه الثاني:

وكان هو دعوى ان استحقاق الفقير للزكاة على وجه الكلي في المعين. وقد استدل عليه في المستمسك بأدلة عديدة وناقشها. ولا يبعد ان جملة منها واضح الفساد. ومن هنا يمكن الاقتصار فيما يلي على أهمها مع تمحيصه، ضمن الأقسام التالية:

القسم الأول: الأخبار التي استعملت حرف الظرفية (في).

بدعوى دلالتها على الكلي في المعين، لأن الملكية تكون ضمن المجموع ويكون المجموع ظرفاً للفريضة.

وهي أخبار عديدة، منها صحيحة الفضلاء الأربعة[1] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: **في البقر في كل ثلاثين بقرة تبيع حوليّ وليس في أقل من ذلك شيء. فاذا بلغت أربعين ففيها بقرة مسنة.** الحديث.

---

[1] المصدر: أبواب زكاة الأنعام. الباب ٤. الحديث ١.

وبلسان آخر: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم[1] عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: **ان الله عز وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم.** الحديث.

الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

وأجاب على ذلك في المستمسك[2]: ان الظاهر من ملاحظة النصوص كون الظرف لغواً. وكون كلمة (في) متعلقة بفعل مقدر مثل يجب او فرض او نحو ذلك. فيكون مدخولها ظرفاً لذلك الفعل، لا مستقراً متعلقاً بكائن، كما قد يتوهم في بادئ النظر، ليكون مدخول (في) ظرفاً للواجب والمفروض قال: ولذلك صرح بالفعل في جملة من النصوص، ففي صحيح زرارة[3]: **وجعل رسول الله صلى الله عليه وآله الصدقة في كل شيء أنبتت الأرض.** الحديث. الى آخر ما قال.

الا ان هذا لا يتم، لأن الظاهر من كل نص لم يذكر فيه الفعل المتعلق به الجار والمجرور... الظاهر هو تقدير مستقر وكائن وليس مفروض وواجب. واما استفادة الفرض والوجوب فهو من سياق التشريع في الرواية.

الا ان كون المقدر هو ذلك لا يعني ارادة الكلي في المعين، لأن المجموع وان كان ظرفاً للمملوك......الا ان عدداً من الوجوه الأخرى تصدق عليه هذه الظرفية كالشركة في العين وحق الجناية ان لم تستوعب قيمة العبد وغيرها. فالاستدلال بهذا اللسان على هذا القسم بالتعيين بلا وجه.

وأجاب ثانياً[4]: بمعارضته بما ورد متضمناً لحرف الاستعلاء، وقد سمعنا نموذجاً منه في أدلة الوجه الأول، واختار منها القسم الثاني الذي ذكرناه مما يدل على ان (الزكاة على كذا وكذا).

وقال: فان هذه النصوص ظاهرة جداً في كون الزكاة شيئاً موضوعاً على المال

---

[1] المصدر: أبواب ما تجب فيه الزكاة. الباب ١. الحديث ٢.

[2] ج ٩. ص ١٧٨.

[3] المصدر [الوسائل]: الباب ٩. الحديث ٦.

[4] ج ٩. ص ١٨٠.

خارجاً عنه كسائر الضرائب المجعولة في هذه الأزمنة على الأملاك. اذ ليس المقصود جعل جزء من الملك ملكاً للسلطان... الى آخر ما قال.

الا ان هذا غريب منه قدس سره، لأن الزكاة ليست شيئاً قائماً بحياله غير الحصة المدفوعة للمستحقين، فان الزكاة في الحقيقة هي تلك لا غيرها، والوجوب متعلق بها. فكونها شيئاً موضوعاً على المال خارجاً عنه، أمر غير مفهوم عرفاً.

ومن المتسالم عليه متشرعياً وفقهياً، الاستحقاق من نفس المال فيما يمكن فيه ذلك، يعني في غير الأنصبة الخمسة الأولى للابل. فكونه قدس سره يسلم بكون الزكاة خارجة عن المال، غريب.

الا اننا عرفنا ان حرف الاستعلاء يفيد عرفاً المسؤولية والتحمل في الذمة او العهدة، وليس هو للمالية كما عرفنا وانما هو للتكليف والوجوب.

و أجاب ثالثاً[1]: فانه لو سلم فلا مجال له في نصب الابل والبقر فان قولهم عليهم السلام: في كل خمس من الابل شاة يمتنع حمله على الظرفية للمخالفة في الجنس. والحمل على ارادة مقدار من النصاب يساوي الشاة بحسب القيمة يوجب كون الشاة ليست فريضة في الخمس من الابل ولا بنت المخاض فريضة في الست والعشرين، ودفعها دفع للبدل. وكذا الحال في بقية نصب الابل والبقر. وهو كما ترى مخالف لما يستفاد من النصوص ضرورة. الى آخر ما قال.

وهذا اشكال متين بغض النظر عن نقطة في كلامه ينبغي التنبيه عليها، وهي ان بنت المخاض التي هي فريضة الست والعشرين من الابل هي من الابل وليست من الغنم، كما ان فريضتي البقر معاً هي من البقر وليست من الغنم. فينحصر الاشكال فقط، في الأنصبة الخمسة الأولى من الابل والتي تكون فرائضها من الغنم.

وقد يجاب هذا الاشكال بالتفريق بين هذه الأنصبة وغيرها في المحتوى النظري الفقهي. ويقال في غيرها بالكلي في المعين، وفيها بغيره، وهو كما ترى.

وعلى أي حال، فهذا الدليل لهذا الوجه غير تام.

---

[1] المصدر: ص ١٨١.

القسم الثاني: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[1]، قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها. على من اشتراها ان يزكيها لما مضى؟ قال: نعم، تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع او يؤدي زكاتها البائع.**

وتقريب الاستدلال: ان هذه الصحيحة دالة على عدم ملكية المشتري لمقدار الفريضة، وهو يناسب مع كونها بنحو الكلي في المعين، الا ان هذا الاستدلال لا يتم.

أولاً: لما قاله في المستمسك من ان الوجه في ذلك لا يتعين كونه الكلي في المعين، بل يمكن له وجوه أخرى كالاشاعة أعني الشركة في العين او حق الجناية او الرهانة، واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ثانياً: انها على خلاف المطلوب ادل وذلك لقوله عليه السلام: **او يؤدي زكاتها البائع.** فان الظاهر منه انه يؤدي نفس زكاتها لا بدله، ولو كان بنحو الكلي في المعين، كان بدلاً عنه لا محالة.

القسم الثالث من أدلة هذا الوجه: خبر أبي حمزة عن أبيه[2] عن أبي جعفر عليه السلام: قال: **سألته عن الزكاة تجب عليّ في مواضع لا تمكنني ان أؤديها، قال: اعزلها. فان اتجرت بها، فانت لها ضامن ولها الربح، وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة، فليس عليك شيء. فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك، فلها تقسيطها من الربح ولا وضيعة عليها.**

وتقريب الاستدلال: ليس أكثر من كون الأحكام الواردة فيها تناسب الكلي في المعين.

وجوابه من وجوه:

أولاً: ضعف سند الخبر، فانه رواية مرسلة. مع عدم بناء الأصحاب على العمل به، كما قيل. لو قلنا بجبرانه.

ثانياً: انه كما يناسب الكلي في المعين يناسب غيره من الوجوه كالشركة في

---

[1] الوسائل: [ج ٦]. أبواب زكاة الأنعام. الباب ١٢. الحديث ١. واستدل بها في المستمسك، على هذا الوجه انظر ج ٩. ص ١٨٢.

[2] الوسائل: أبواب المستحقين للزكاة. الباب ٥٢. الحديث ٣.

العين وحق الجناية غير المستوعبة.

اذن فالكلي في المعين لا يمكن استفادته من الأدلة.

أدلة الوجه الثالث:

وهو الشركة المشاعة او الشركة في العين.

وعن مفتاح الكرامة[1] ان: مقتضى الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في العين، وكلام القائلين بذلك ـ ما عدا المصنف في التذكرة ـ في غاية الظهور في الشركة، بل لا يحتمل غيرها.

واستدل له بأدلة عديدة نذكر أهمها:

الدليل الأول: لسان: فيما سقت السماء العشر. اذ العشر ظاهر بالكسر المشاع. كصحيحة الحلبي[2] قال: **قال أبو عبدالله عليه السلام في الصدقة فيما سقت السماء اذا كان سيحاً او كان بعلاً العشر. وما سقت السواني والدوالي او سقي بالقربة، فنصف العشر.**

وغيرها من الأخبار.

وجواب ذلك من وجهين:

أولاً: ما ذكره في المستمسك[3] من ان التعبير بالعشر ونصفه، لم يرد مثله في زكاة الأنعام ولا في زكاة النقدين. وانما ورد فيها شاة وبنت لبون وبنت مخاض......وخمسة دراهم ونصف مثقال ونحو ذلك. والجميع ظاهر في غير الجزء المشاع.

والتصرف فيها بالحمل على الجزء المشاع ليس بأولى من التصرف في العشر ونصفه بالحمل على المقدار. بل الثاني هو المتعين، لأنه أقرب وأسهل. كما هو ظاهر.

---

[1] المستمسك: ج ٩. ص ١٧٦.

[2] الوسائل: أبواب زكاة الغلاة. الباب ٤. الحديث ٢.

[3] ج ٩. ص ١٧٧.

أقول: ولا اقل من تساوي الاحتمالين اللذين يحتاج كل منهما الى كلفة وتصرف.

ثانياً: ان هذا لو تم في شيء من الأنصبة، فلا يمكن اتمامه في الأنصبة الخمس الأولى للابل، حيث يجب الدفع من نوع آخر.

والتأويل بالاشتراك بالقيمة غير وارد.

١ ـ انه خلاف الظاهر، كما هو ظاهر.

٢ ـ انه يجعل الكسر العشري قابلاً للزيادة والنقصان، حسب قيمة الابل والشاة ولا يكون له اسم محدد عرفاً. وكل ذلك خلاف الفهم العرفي.

كما ان التفكيك بين زكاة الغلات وغيرها. فتكون هي بنحو الاشاعة وغيرها بنحو آخر، غير ممكن:

١ ـ انه لا يلتزم به القائل نفسه.

٢ ـ على خلاف ظهور الأدلة وارتكاز المتشرعة على ان الزكاة موضوعة على نحو واحد. ولا أقل من قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أموالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾[1]. وكذلك لسان: ان الزكاة في تسعة أشياء او على تسعة أشياء.

٣ ـ ان النحو الآخر في غير الغلات لا يكون متعيناً. فان كان المقصود هو الكلي في المعين فقد ناقشناه. وان كان له وجه آخر من الوجوه، فهو تابع لمناقشته بعون الله تعالى.

الدليل الثاني: صحيحة أبي المعزا[2] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **ان الله تبارك وتعالى أشرك بين الأغنياء والفقراء في الأموال. فليس لهم أن يصرفوا الى غير شركائهم.**

وهو نص بالشركة، وجوابه من وجهين:

أولاً: يستفاد منه بوضوح كونه بصدد بيان الحكمة من تشريع الزكاة وليس بصدد بيان نحو تشريعها. واذا تم ذلك كان لفظ الشركة قاصراً عن أداء المعنى الفقهي.

---

[1] [سورة التوبة: الآية ١٠٣].

[2] [الوسائل: ج ٦. كتاب الزكاة]. أبواب مستحقي الزكاة. الباب ٤. الحديث ٤.

ثانياً: ان الشركة كما تكون بنحو الاشاعة تكون بنحو آخر، كالكلي في المعين، فان المجموع أيضاً لا يجوز صرفه الى الغير، والمهم في الشركة هو تعدد الحقوق في المال، فتأمل.

الدليل الثالث: صحيحة بريد بن معاوية[1] قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول (الحديث): وفيها محلان للاستدلال:

الأول: قوله: **فاذا أتيت ماله فلا تدخله الا باذنه فان أكثره له.** وهو يناسب مع شركة الاشاعة.

الثاني: قوله: **فاصدع المال صدعين ثم خيّره أي الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له...... ولا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. فاذا بقى ذلك فاقبض حق الله منه.**

قال في المستمسك[2] في وجهه: فان القسمة من لوازم الاشاعة اذ لو كان من قبيل الكلي في المعين لوجب على المصدق ان يأمر المالك بدفع ما يكون مصداقاً لكلي الفريضة، وليس له المشاحة على الخصوصيات، اذ جميعها للمالك، والفقير له الكلي لا غير.

أقول: اما عن الفقرة الأولى، فهي غير صحيحة، لأنه كما يناسب مع الاشاعة، يناسب مع غيره كالكلي في المعين، فان المملوك فيه ليس هو مطلق الكلي بل الكلي المحدد في هذا المجموع المعين، فاستحقاق مالك الجزء يجعل مالك الباقي غير كامل التصرف في ماله. ومن هذه الجهة فليس كله له بنحو مطلق.

على ان الاستفادة من الرواية انما تكون بمفهوم الوصف، وليس بالدلالة المطابقية، وهو غير تام، اللهم الا ان يستفاد ان الامام عليه السلام بنفسه في مقام بيان المفهوم، فتأمل.

واما عن الفقرة الثانية فيمكن مناقشتها بعدة وجوه:

---

[1] [المصدر:] أبواب زكاة الأنعام. الباب ١٤. الحديث ١.

[2] ج ٩. ص ١٧٦.

الوجه الأول: ما ذكره في المستمسك[1] من عدم كون القسمة من لوازم الاشاعة لا شرعاً ولا عقلاً.

أقول: الا ان المدعى ليس هو تلك الملازمات، وانما هو الملازمة الفقهية المتشرعية، وهي وان كانت موجودة، لانحصار الوجه فيه فقهياً، الا ان هذا هو اصطلاح فقهي متأخر لا يمكن فهمه من النصوص. ومعه فنفي الملازمتين العقلية والعرفية كاف في نفيه.

ثانياً: ما ذكره أيضاً من انه عليه السلام قال في ذيل الحديث: **حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله.** قال: وهو ظاهر في ان الحق أمر خارج عن المال متعلق به، لا انه جزء منه بنحو الاشاعة.

أقول: ان قرينته على نفي الاشاعة واضح للتعبير بالحق، والاشاعة لا تكون الا بالملك. وانما ظهوره في كونه خارجاً عن المال فهو محل الاشكال، لأنه يقول: ما فيه وفاء. فالحق موجود في المال لا خارج عنه.

ثالثاً: ان ما ذكر في الصحيحة من التقسيم غير واجب بالضرورة الفقهية، وانما هو أمر راجح ارفاقاً بالمالك لكي لا يفقد ما يرغب فيه من أمواله. وهذا معناه ان دفع الزكاة بغير التقسيم ممكن. وهذا ما يعترف به القائلون بهذا الوجه. ومعه يتعذر المصير الى الاشاعة.

أدلة الوجه الرابع:

وهو الشركة في المالية:

وأفضل ما يقال في الاستدلال عليها، انها الوجه الذي به نستطيع ان نفهم كل ألسنة الأدلة، بشكل تندفع به الاشكالات الواردة عليها، مما سبق ان سمعناه.

فمثلاً: نفهم ذلك من الروايات التي استعملت حرف الظرفية، ولا يرد عليه ما أورد هناك من كون الظاهر منها انها متعلقة بفعل مقدر، مثل يجب او فرض. اذ ان

---

[1] ج ٩. ص ١٧٨.

الشركة في المالية نحو من الفرض والوجوب.

كما لا يرد عليه معارضته بما استعمل فيه حرف الاستعلاء. لأن الشركة في المالية تكون على ذمة المكلف أيضاً. وبه نفسر ما ورد فيه كلا الحرفين مستعملين كصحيحة زرارة[1] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في البغال شيء. قال: لا ــ الى ان قال ــ ليس على ما يعلق شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل. فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء.**

اذ يكون المؤدى الرئيسي لكلا الحرفين واحداً. وهو الشركة في المالية، اما حرف الظرفية فباعتبار ان العرف يرى كون المالية شيئاً حاصلاً في المال، وليس معزولاً عنه ارتكازاً. الى حد يمكن ان تحمل عليه بالحمل الشايع فيقال: الكتاب دينار واحد.

واما حرف الاستعلاء فباعتبار ان المملوك ليس هو العين بل المالية، فبلحاظ المغايرة بينهما يرى العرف ان المالية أمر موضوع على المال من الخارج، يعني من التسالم والتعارف الاجتماعي.

هذا اذا لاحظنا ان مدخول الحرف هو المال، كما هو أحد القسمين اللذين أشرنا اليهما. واذا كان مدخول الحرف هو المكلف، وهو القسم الثاني فباعتبار: ان العرف لا يرى العين داخلة في الذمة بل المالية نفسها، فالمالية هي التي تكون محمّلة على ذمة المكلف وعهدته. ومن هنا نفهم منه الشركة في المالية.

هذا...... وكذلك صحيحة عبد الرحمن السابقة، التي لم تكن دالة على وجه الكلي في المعين والتي يقول فيها: (تؤخذ منه زكاته ويتبع بها البائع او يؤدي زكاتها البائع).

وهو دال على ان الزكاة في المالية، والا لما انسجم مع كون نفسها مما يمكن ان تدفع على شكلين:

أحدهما: ان (يتبع بها البائع) يعني العين نفسها.

ثانيهما: (او يؤدي زكاتها البائع) يعني بالقيمة، وهو ظاهر بأن القيمة هي

---

[1] [الوسائل: ج ٦]. أبواب ما تجب فيه الزكاة. الباب ١٦. الحديث ٣.

نفس الزكاة وليست بدلاً عنها. الأمر الذي يدل على ان الجزء المستحق هو المالية، وان مالية النصاب متوزعة بين المالك والمستحق. وهو معنى الشركة في المالية.

وكذلك: لسان: فيما سقت السماء العشر، لما قلناه من ان الفهم العرفي يرى ان المالية أمر موجود في العين وليس منفصلاً عنها.

ولا يرد عليه ما أوردناه في وجه الشركة المشاعة من انه يلزم التفريق بين زكاة الغلات وغيرها، لأننا نفهم كلا القسمين من باب الشركة في المالية. فانه بالرغم من انه ورد في بيان الفريضة المدفوعة: بنت مخاض وبنت لبون وخمسة دراهم ونصف مثقال ونحوها. الا اننا لا نفهم من ذلك ملكية المستحق للعين بل لمالية هذه الأشياء.

فان قلت: ان الظاهر منها ذلك، قلنا: ان هذا يعني الشركة في العين الذي ناقشناه ودفعناه. وعندئذ تتعين الشركة في المالية. وكذلك صحيحة أبي المعزا: ان الله أشرك بين الأغنياء والفقراء بالأموال. وقد سبقت.

والشركة كما تكون في العين تكون في المالية. وهو يقول: (بالأموال) وهو في المالية أظهر، اذ لو كان يريد الأعيان لعبّر بذوات الأعيان، فتأمل.

وكذلك صحيحة بريد بن معاوية وفيها يقول: فاصدع المال صدعين......الى ان يقول: حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. وحق الله في ماله ظاهر في المالية، اذ لو كان المراد العين لما صح التعبير عنها بالحق. واما (المال) فهو أوضح في المالية بطبيعة الحال. الأمر الذي يعين كون المملوك للمستحق هو المالية، وهو معنى الشركة في المالية.

وما أورد عليه من ان تقسيم المال من لوازم الاشاعة في العين لا الشركة في المالية، غير وارد. لأن كل قسم كما ينظر اليه عرفاً بصفته عيناً كذلك ينظر اليه بصفته مالاً او له مالية، وحيث عرفنا ان النتيجة المطلوبة بعد التقسيم هو بقاء (حق الله في ماله) والذي استفدنا منه المالية، فيكون ذلك دليلاً على ان التقسيم انما هو تقسيم للمالية لا للعين.

واما خبر أبي حمزة عن أبيه عن أبي جعفر السابق، والذي يقول فيه: فان لم تعزلها وأتجرت بها ــ يعني الزكاة ــ في جملة مالك، فلها تقسيطها من الربح ولا

وضيعة عليها.

فقد يقال: انها أظهر بالشركة في العين، لأن العرف يرى ان التجارة انما تكون بالأعيان والربح انما يكون بها ومنها.

ولكنها على خلاف المقصود أدل لوضوح عدم انحفاظ الأعيان في التجارة، وانما التجارة في واقعها انما هي بالمالية دون العين، وانما تستعمل العين مقدمة للحصول على المالية. والربح انما هو زيادة في المالية. وكل ذلك ينتج الشركة في المالية.

ولو سلم فهو غير معتبر لارساله، كما سمعنا.

فهذا هو أقصى ما يمكن الاستدلال به على الشركة في المالية. وقد أطلنا فيه احتراماً لسيدنا الأستاذ الذي يقول به، ولم نجد منه مصدراً يحتوي على استدلاله عليه.

الا ان هذا كله لا يتم الا ان يقال: ان هذا الرأي انما يتخذ للضرورة جمعاً بين مجموع الأدلة التي تبدو متنافية في مدلولاتها، ولو لزم من ذلك المصير الى التأويل غير العرفي لبعضها او لكثير منها.

وهذا قد يكون له وجه من المنطقية، لو كان هو الرأي المنحصر الذي يمكن فيه الجمع. واما اذا استكشفنا وجهاً آخر جامعاً، فلن يكون هذا أولى منه بالاستفادة. على ان المطلوب هو الجمع بالفهم العرفي بين مجموع الأدلة وليس هو التأويل في البعض والاهمال في البعض الآخر بمعنى ترك التعرض للمعارض.

ويمكن ان نذكر الإشكال في هذا الاستدلال ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: ان الشركة في المالية لا تنسجم مع النصب الخمسة الأولى للابل، حيث تكون الفريضة فيها من غيرها. الا على تأويل ان الزكاة في الحقيقة هي ملكية الفقير لمالية قيمة الشاة المتحققة ضمن قيمة الابل.

الا انه خلاف الظاهر جداً، من حيث ان الظاهر ملكية المستحق للشاة نفسها او عينها وليس للمالية المتحققة ضمن قيمة الابل. فان تنزلنا قلنا بضمان مالية الشاة بشكل مستقل من مالية الابل بمعنى انها غير ملحوظة ضمنها الا على وجه البدلية لو

حصلت.

وعلى أي حال، فهي شاة كلية وقيمتها الكلية ثابتة في ذمة المالك. لا تتعين الا بقبض المستحق.

وهذا ينتج جواز بيع النصاب كله، كما هو غير بعيد. ولا ينفيه غير خبر أبي حمزة غير المعتبر، فراجع.

النقطة الثانية: بالنسبة الى الأخبار التي استعمل فيها حرف الاستعلاء، لا يفهم منها الا الوجوب، لأنه هو الذي يكون في الذمة والعهدة، وهذا في ما كان مدخوله المالك واضح.

وكذلك ما كان مدخوله المال، لأن المال ملحوظ بما هو داخل في عهدة المالك وسيطرته، فما وجب عليه من الزكاة يكون في عهدته أيضاً. وهذا واضح بناء على عدة أقوال يجمعها كون الزكاة من ضمن المال: كالشركة في العين والكلي في المعين وحتى الشركة في المالية. فلا يتعين كونه للشركة في المالية.

النقطة الثالثة: بالنسبة الى ما استعملت فيه حرف الظرفية. فكما ان مجموع المالية ظرف لجزئها، بمعنى من المعاني كذلك يناسب ذلك، مع الأقوال الأخرى، كما هو معلوم، فلا يتعين ذلك.

بل ينفيه ظهور اللفظ في العين كشاة وبنت لبون وحقة، وغير ذلك. الا ان تؤوّل بالمالية، وهو مخالف للظهور بلا اشكال.

النقطة الرابعة: ان ما زعمناه خلال عرضنا للدليل من ان ظاهر (المال) عرفاً: المالية، غير صحيح عرفاً، بل المال عندهم هو ذات الأعيان كالغنم والبقر والحنطة والشعير. ثم استعيرت منه المالية بمفهومها الخاص.

بل المالية كمفهوم بحياله غير ملحوظ بوضوح عرفاً. وانما الملحوظ قيمة الأشياء التي تدفع بازاء معاوضاتها وهي وان كانت تمثل المالية الا ان المقصود بالمالية الاصطلاحية أمر يختلف عن ذلك بمقدار مهم.

النقطة الخامسة: بالنسبة الى ما ورد في الغلات من العشر ونصف العشر. فان المفهوم عرفاً منه هو عشر عين النصاب لا ماليته.

وما قلناه من ان العرف يرى المالية في عين المال وليس منفصلاً عنه، وان كان صحيحاً. الا انه فرع الفهم العرفي بتعلق الزكاة في المالية دون العين، وهو خلاف الظاهر.

مضافاً الى ما ورد في الأنعام والنقدين من تسمية الأعيان بذواتها دون الكسر العشري، فانها أظهر في العين، الا بتأويل المالية على وجه بعيد.

النقطة السادسة: بالنسبة لصحيحة بريد بن معاوية، فقوله فيها: حتى ما يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله. لعله أظهر في العين لأن معنى المال عرفاً هو ذلك والحق هنا هو الاستحقاق، بمعنى تنفيذ طاعة الله سبحانه وتعالى فيه بايصاله الى مستحقه. وليس حقاً بالمعنى الاصطلاحي لنحمله على المالية.

وقوله فيها: فان أكثره له، لا يناسب الشركة، لأنه قال: فلا تدخله الا باذنه فان أكثره له. فالملحوظ الدخول بين الأعيان وليس المالية، فيكون ذلك قرينة على ان المراد بأكثره العين لا المالية.

وكذلك صحيحة أبي المعزا بعد ان قلنا ان العرف يفهم من المال العين، فهو حين يقول: ان الله أشرك بين الأغنياء والفقراء بالأموال، يعني في أعيانها وليس في أقيامها، على انه حديث يتحدث عن الحكمة من جعل الزكاة، فلا يمكن فهمه على أساس فقهي، وبتعبير آخر: انه لا يكون بصدد البيان من الناحية الفقهية لنتمسك باطلاقه.

النقطة السابعة: المشهور جداً تعلق الزكاة بالعين، بل عن المصابيح انه يكاد يكون اجماعاً. وعن التذكرة نسبته الى علمائنا، وعن المنتهى: انه مذهب علمائنا أجمع[1].

وهذا المضمون كما يكون نافياً لأن تكون الزكاة في الذمة، كذلك يمكن ان يكون نافياً لكون الزكاة في المالية لوضوح تغاير العين والمالية عند هؤلاء المجمعين، فيكون صرف الزكاة من العين الى المالية خروجاً على هذا الاجماع او الشهرة المحققة.

---

[1] انظر المستمسك: ج ٩. ص ١٧٥.

اللهم الا ان يقال: انه ليس اجماعاً تعبدياً، بل هو معتمد على الأخبار، فلا يكون حجة.

ويمكن ان يجاب: ان هذا الكلام انما يصدق فيما اذا كانت قيمة الاثبات في الاجماع اقل من قيمة الاثبات في الأخبار او مساوية له. واما اذا كانت قيمة الاجماع أعلى وأهم من الأخبار، فيكون معتبراً ومثاله: ضروريات الدين، فانها واردة في مورد الأخبار أيضاً. الا ان الاجماع والضرورة أكبر من ذلك. فقد تكون نفس الفكرة مطبقة في مورد الكلام أيضاً بشكل وآخر، فلاحظ وتأمل.

أدلة القول الخامس:

وهو ان يكون استحقاق الزكاة كاستحقاق العين المرهونة، او حق الرهانة.

وهذا الوجه واضح الفساد فقهياً لوضوح الفرق بين العين المرهونة والعين الزكوية. ومجرد اشتراكهما في عدم جواز التصرف، لا يكفي لفهم التشابه بينهما من جميع الجهات.

ونلخص فيما يلي أهم الفروق بينهما:

أولاً: ان العين المرهونة مملوكة لمالكها الأصلي وهو المدين الراهن. على حين ان الأدلة في باب الزكاة واضحة في ملكية الفقير للحصة الزكوية بعينها او بماليتها او بكسرها العشري او غيره، دون المالك.

وأوضح ما يدل على ذلك ما استعمل فيه حرف الظرفية وحرف الاستعلاء، ولام الملك، ولا حاجة الى تفصيله.

ثانياً: ان العين المرهونة يجوز بيعها باذن مالكها بخلاف العين الزكوية، فان الاستيذان من أحد الفقراء لا يكفي ما لم يقبضها. واذا قبضت خرجت عن كونها عيناً زكوية.

فان قيل: انه يمكن الاستئذان من ولي المالك وهو الحاكم الشرعي. قلنا: **أولاً**: انه لا يعني تسلط المالك بالعنوان الأولي على الاذن، بخلاف العين المرهونة. **وثانياً**:

ان العين المرهونة لا ينفذ فيها حكم الحاكم في عرض اذن المالك.

ثالثاً: ان العين المرهونة ترجع الى مالكها بالفك دون العين الزكوية. وبتعبير آخر: ان العين المرهونة يمكن فكها دون الأخرى.

رابعاً: ان العين المرهونة لا تحديد لها عرفاً ولا شرعاً بخلاف العين الزكوية المحددة شرعاً.

خامساً: يجوز للمالك الراهن التصرف في العين المرهونة باذن المرتهن، بخلاف العين الزكوية، واذن الحاكم الشرعي فيها كما سبق.

سادساً: ان فكرة الرهن أساساً لأجل الاستيثاق من ارجاع الدين وامكان قبضه من قبل الدائن المرتهن. وهذا منتف بالمرة في العين الزكوية وهذا واضح ولعله أهم هذه الوجوه.

وعلى أي حال فلا يمكن المصير الى كون الاستحقاق للعين الزكوية على غرار العين المرهونة. ومعه لا حاجة الى استعراض الأدلة ومناقشتها.

أدلة القول السادس:

وهو ان يكون الاستحقاق الزكوي كاستحقاق حق الجناية. ويراد به ان المجني عليه دون القتل او ولي الدم في القتل يملك العبد الجاني كله او بعضه حسب قيمته وقيمة الدية على تفصيل موكول الى كتاب القصاص.

ولابد فيما يلي ان نحمل فكرة مختصرة مع أدلتها عن نحو فكرة ملكية العبد الجاني. لنطبقها بعد ذلك على العين الزكوية.

فمن ذلك: صحيحة زرارة[1] عن أحدهما: **في العبد اذا قتل الحر دفع الى أولياء المقتول، فان شاءوا قتلوه وان شاءوا استرقوه.**

وصحيحة أبي بصير[2] قال: **سألت أبا جعفر عليه السلام عن مدبر قتل رجلاً عمداً.**

---

[1] الوسائل: [ج ١٩. كتاب القصاص]. أبواب القصاص في النفس. الباب ٤١. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ٤٢. الحديث ١.

فقال: يقتل به. قال: قلت: فان قتله خطأ. قال: فقال: يدفع الى أولياء المقتول فيكون لهم رقاً فان شاءوا باعوه وان شاءوا استرقوا وليس لهم ان يقتلوه. قال: ثم قال: يا أبا محمد ان المدبر مملوك.

الى عديد من الروايات الواردة في صورة القتل واما ما ورد في صورة الجناية التي هي أقل من النفس فنذكر عنها بعض الأمثلة أيضاً.

منها: صحيحة الفضل بن يسار[1]: انه قال في عبد جرح حراً، فقال: ان شاء الحر اقتص منه. وان شاء أخذه ان كانت الجراحة تحيط برقبته. وان كانت لا تحيط برقبته افتداه مولاه. فان أبى مولاه ان يفتديه كان للحر المجروح (حقه) من العبد بقدر دية جراحه، والباقي للمولى يباع العبد فيأخذ المجروح حقه ويرد الباقي على المولى.

وصحيحة أبي أيوب الخناط[2] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مكاتب اشترط عليه حين كاتبه، جنى الى رجل جناية، فقال: ان كان أدى من مكاتبته شيئاً غرم في جنايته بقدر ما أدى من مكاتبته للحر، فان عجز عن حق الجناية، أخذ ذلك من حق المولى الذي كاتبه. قلت: فان كانت الجناية للعبد. قال: فقال: على مثل ذلك دفع الى مولى العبد الذي جرحه المكاتب. ولا تقاص بين المكاتب والعبد اذا كان المكاتب قد أدى من مكاتبته شيئاً. فان لم يكن قد أدى من مكاتبته شيئاً فانه يقاص العبد به. او يغرم المولى كلما جنى المكاتب، لأنه عبده ما لم يؤد من مكاتبته شيئاً.

الى غير ذلك من الروايات.

وهي واضحة في كون الحق في العبد الجاني في العين لا في الذمة ولا في المالية. وأوضح من ذلك هو ما اذا كانت الدية أقل من قيمته كقوله في صحيحة الفضيل (فان أبى مولاه أن يفتديه كان للحر المجروح (حقه) من العبد بقدر جراحه والباقي للمولى يباع العبد فيأخذ المجروح حقه ويرد الباقي على المولى).

ولا شك ان هذا البيع غير واجب وانما هو طريقي لتوزيع الحقوق. والمهم هو حصول الشركة في العين بين المجني عليه والمولى، فان استوعبت الدية ثمنه في الجرح

---

[1] المصدر: الباب ٣. الحديث ١.

[2] المصدر: [أبواب قصاص الطرف]. الباب ٧. الحديث ١.

او كانت الجناية قتلاً، لم تحصل شركة، لأن العبد كله يدفع الى المجني عليه او وليه، فيكون مالكاً له ملكية اعتيادية، بمعنى ان له ان يتصرف فيه تصرفاً خارجياً او معاملياً كأي شيء آخر مملوك. وبتعبير آخر: يكون هو المولى لا المولى الأول.

وأشبه شيء لموارد الزكاة هو ما اذا لم تستوعب الجناية قيمة العبد، وهي كما عرفنا: الشركة في العين. فالقول ـ اذن ـ بأن حق الزكاة كحق الجناية تعبير آخر عن الشركة في العين. وليس غيره لباً، وان كان عن صياغة جديدة.

وليس حق الجناية من قبيل الكلي في المعين ولا الشركة في المالية ولا هو حق فذ خارج عن الماليات، بل هو حق مالي او تملك للمال لا أكثر ولا أقل: يصبح أحياناً ـ كما عرفنا ـ من الشركة في العين او الملكية المشاعة.

فالفكرة مع القائل بالشركة في العين في الزكاة واحدة. وهي التي قالوا عنها انها هي المستفادة من الأدلة ولا يحتمل غيرها، غير ان أعيان الزكاة تختلف عن متعلق حق الجناية، الذي يكون هو العبد دون غيره، ومن هنا فقد يمكن ان يضم الفقهاء الذين يقولون بتنظير حق الزكاة بحق الجناية الى الفقهاء الذين يقولون بأن حق الزكاة من الشركة المشاعة في العين.

نعم اذا كان لا يرى الفقيه في حق الجناية ذلك، ولو باعتبار ظهور الروايات في تعليقه على مشيئة المجني عليه كقوله: ان شاء الحر اقتص منه وان شاء أخذه. حيث يقال: ان الظاهر ان الملكية فرع المشيئة وليست حادثة في طول الجناية.

عندئذ يختلف حق الجناية عن حق الزكاة بوضوح ولا يمكن التنظير بينهما لعدم تعليقه على المشيئة في الزكاة.

وقد يقال: ان ملك الفقير متوقف على القبض المتوقف على المشيئة، فيكون الملك متوقفاً على المشيئة.

فيقال: انه لو سلم بهذا المقدار فمع ذلك يبقى فرق واضح. لأن المجني عليه يملكه كبدل عن الجناية أولاً وكبدل عن القصاص ثانياً، وكلا هذين غير متوفرين في حق الزكاة.

الا ان هذا الفهم لحق الجناية لا يخلو من مناقشة، اذ يمكن ان يقال: انه بقرينة

قوله في صحيحة أبي بصير: يدفع الى أولياء المقتول فيكون لهم رقاً، الدال على ان الجناية سبب تام للملكية، والمشيئة فرع الملكية، كقوله في نفس الصحيحة: فان شاءوا باعوه وان شاءوا استرقوه. فكذلك قوله في صحيحة الفضيل: ان شاء الحر اقتص منه وان شاء أخذه. فيكون ايقاع القصاص على ملكه لا أكثر ولا أقل وخاصة بعد الالتفات الى ان قوله: ان كانت الجراحة تحيط برقبته، تصلح قيداً لكلا المشيئتين. فراجع وتأمل. وتمام الكلام في محله.

وعلى أي حال، فالقدر المتيقن من الشركة في العين، في حق الجناية هو بعد تطبيق المشيئة على الاسترقاق. وهو من هذه الناحية يشبه حق الزكاة على هذا المسلك، الا ان خصائصه الأخرى تختلف كما أشرنا. فلا يمكن المصير الى كونهما على وجه واحد.

الوجه المختار:

بعد أن ناقشنا كل هذه الوجوه الستة، لم يبق منها ما هو صالح للالتزام به. غير ان الشركة في العين، هي الأظهر كما رأينا من استعراض عدة نصوص. فهل يمكن الالتزام به مع دفع اشكالاته؟

وقد رأينا ان المستمسك انما نفاه باعتبار عدم دلالة النصوص عليه وقد ناقشناه. فلا يبقى من الاشكالات الا واحداً فقط وهو النصب الخمسة الأولى من الابل. حيث تكون الفريضة فيها خارج النصاب كله. على حين تكون الأنواع كلها من أنعام وغلات ونقدين فريضتها من نفس النصاب، بحيث يكون دفع شيء آخر عنها بدلاً لها وليس هي الفريضة بعينها. وتأويل تلك النصب الخمسة بمالية الشاة التي هي جزء من مالية الابل خلاف الظاهر.

وهذا يمكن ان يجاب بعدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: انه لا ضرورة الى الالتزام بكون جعل الزكاة على وجه واحد، والمستفاد من بعض الألسنة كقوله: الزكاة في تسعة أشياء ونحوه. انما هو تشريع أصل

الزكاة وليس تفاصيلها او نحو جعلها.

فان سلمناه جزئياً، فانما يراد الغالب، وهو ثابت في كل الأنصبة الا خمسة منها، الأمر الذي يمكن معه الاستثناء ولا يكون من باب تخصيص الأكثر.

ولو سلمناه اضطررنا الى عدم التدقيق في فهم موحد للزكاة، بل المراد مطلق الضريبة او الغرامة او انعاش حال الفقير، ما شئت فعبّر، بغض النظر عن كونه جزءاً من النصاب ام لا.

ومن هنا يمكن ان يقال ـ كما أشرنا قبل فترة ـ بامكان بيع هذه النصب الخمسة وانتقالها جميعاً الى المشتري، مع ضمان دفع الشياه من الخارج بل حتى مع العصيان. بخلاف باقي النصب فانه لا ينتقل بمقدار حصة الزكاة، واذا حصل فيه الربح كان لأرباب الزكاة وليس للتاجر، كما صرح به في خبر أبي حمزة الذي سمعناه. وهو أمر على القاعدة. ولا يخل به ضعفه من هذه الناحية.

والتبرير النظري للحكمة من هذا الفرق هو سعة الرحمة الالهية. اذ لو أراد الشارع المقدس ان يجعل الفريضة جزءاً من النصاب لكان اللازم ان يكلف المالك أحد الابل بكامله او أكثر. في حين اقتضت المصلحة التهوين عليه والرحمة به وعدم تكليفه بهذا المقدار الكبير، فلا يمكن ذلك الا بدفع شيء من خارج النصاب. بعد التسليم أيضاً بأنه لا يجب تقسيم الحيوان الواحد ودفع بعضه ولم يؤمر به أصلا، ولو فعله المكلف كان دافعاً لبدل الشاة، لا للفريضة نفسها، عرفاً.

الوجه الثاني: ان نلتزم بوحدة الجعل في الزكاة الا ان ذلك يستلزم حمل هذه النصب الخمسة على القيمة لا محالة[1]، لكي يكون من قبيل الشركة في العين، بل وحتى الوجوه الأخرى كالكلي في المعين والشركة في المالية (الظاهر منها مالية الشاة لا مالية الابل) وكذلك تنظيره بحق الجناية.

---

[1] ولو باعتبار قوله: في الخمس من الابل شاة. الظاهر ان الفريضة من جملة النصاب وانها فيه. ولا يعقل ان تكون الشاة في الابل فنصير الى التأويل بالقيمة. الا انه غير تام لأن جعل الشاة بحدها قرينة على ان المراد غير ذلك، وهو مطلق تشريع الضريبة لا ان نجعل الظرفية قرينة على التأويل بالمالية، فان الأول أولى عرفاً.

ولذا التزم الشاذ من الفقهاء بأنه حق في الذمة، فانها الفكرة الفقهية الوحيدة التي يمكن ان تكون جامعة بين أنحاء جعل الزكاة. الا انه يلزم منها تأويل عدد أكبر من الروايات من ذلك الجانب (أعني في غير هذه النصب الخمسة) الظاهرة بالاشتراك في العين.

وعليه فلابد اما من التأويل او من التفصيل أعني اما ان تؤول احدى الطائفتين من الأخبار ـ النصب الخمسة من ناحية وغيرها من ناحية أخرى ـ بما ينسجم مع الباقي او نفصل بينهما فنقول باختلاف الجعل في الزكاة بما فيها ما يترتب على هذا الاختلاف من أحكام.

وقد أشرنا الى انه لا ضرورة الى الالتزام بوحدة الجعل، والحكمة من تشريع الزكاة نافذة في كلا الوجهين. ومعه فالتفريق بين الجعلين هو المتعين لأنه هو الأوفق بظواهر كلا الطائفتين، بأن يكون الجعل في غير هذه النصب الخمسة بنحو الشركة في العين ويكون في النصب الخسمة بنحو آخر خارجي عن النصاب او قل في الذمة، يؤديها من أي شاة وقعت في يده شرعاً.

ولا ينبغي ان نفهم من الشركة في العين مفهوم الشركة المشاعة التي عبروا بها. لأنه لا ينسجم مع عدد من فرائض النصب غير هذه الخمسة أيضاً. فنصب الابل الباقية لا يجزي فيها واحد من الابل كيف كان وكذلك نصابا البقر لا يجزي فيها أي واحد من البقر كيف كان، بل يشترط فيه عمر معين، فلو قلنا بالشركة المشاعة على غرار الكسر العشري لكان لابد من التأويل بالمالية أيضاً، فنقع فيما فررنا منه.

بل المراد من الشركة في العين هو ان للمستحق جزءاً من عين نصاب الزكاة. سواء كان هذا كسراً عشرياً كما في الغلات او حيواناً موصوفاً كما في الأنعام، او جزءاً محدداً كما في النقدين. والمهم ملكية الفقير لجزء من النصاب فعلاً، بحيث لو دفع المالك غيره كان بدلاً له.

كما انه ليس المراد بما في الذمة في النصب الخمسة: اشتغال الذمة بالقيمة، والا رجعنا الى ما فررنا منه، وهو تأويل الشاة بقيمتها. وانما تشتغل الذمة بالشاة نفسها والذمة كما تشتغل بالأقيام تشتغل بالأعيان أيضاً. ومثاله الكلي في المعين عند بيعه بل

مطلق بيع الكلي، حيث تشتغل الذمة بالمبيع لا بقيمته.

والقول الشاذ فقهياً والمنافي لظواهر الأدلة، هو الالتزام بالذمة مطلقاً، واما الالتزام بالذمة جزئياً مع عدم منافاته للظواهر، بل لأجل موافقته لها، فهو المتعين.

نعم، الالتزام باختلاف الجعل، خلاف الفهم الفقهي المشهور الا ان هذا الفهم ليس بحجة، لأنه مبني على الاستفادة من الأخبار التي ناقشناها. كما انه ليس اجماعاً. وظواهر جعل الفرائض في النصب بتفاصيلها حجة عليه. لأننا عرفنا ان الظهور في كل طائفة يقتضي هذا التفريق.

فصل
في النصاب الخامس
للغنم

في هذا النصاب فذلكة فقهية، يحسن التعرض لتفاصيلها:

قال المحقق الحلي في شرائع الاسلام[1]: وفي الغنم خمسة نصب: أربعون شاة. ثم مئة واحدى وعشرون. وفيها شاتان. ثم مئتان وواحدة وفيها ثلاث شياه. ثم ثلاثمئة وواحدة. فاذا بلغت ذلك قيل: يؤخذ من كل مئة شاة. وقيل: بل تجب أربع شياه حتى تبلغ أربعمئة فتؤخذ من كل مئة شاة. بالغاً ما بلغ. وهو الأشهر، وتظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان.

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في الاستدلال اجمالاً على أحد الوجهين:

يدل على الوجه الأول صحيحة محمد بن قيس[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ليس فيما دون الأربعين من الغنم شيء. فاذا كانت أربعين ففيها شاة الى عشرين ومئة. فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المئتين. فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم الى ثلاثمئة. فاذا كثرت الغنم ففي كل مئة شاة.**

فقد يستظهر منها ان الثلاثمئة فيها أربع شياه، وسيأتي تمحيصه.

ويدل على الوجه الثاني: صحيحة الفضلاء الخمسة[3] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام (يقول فيها): **فاذا زادت على المئتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه. ثم**

---

[1] ج ١. ص ١٣٣.

[2] الوسائل: أبواب زكاة الأنعام. الباب ٦. الحديث ٢.

[3] المصدر: الباب ٦. الحديث ١.

ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمئة. فاذا بلغت ثلاثمئة ففيها مثل ذلك ثلاث شياه. فاذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمئة. فاذا تمت أربعمئة كان على كل مئة شاة. وسقط الأمر الأول، وليس على ما دون المئة بعد ذلك شيء، الحديث.

وفي فهم هذين الحديثين عدة وجوه:

الوجه الأول: ما فهمه صاحب الوسائل من ان الصحيحة الأولى غير صريحة في وجوب ثلاث شياه في الثلاثمئة في حين ان الثانية صريحة في وجوب الأربعة، فيجب العمل بها. **أقول**: وهذا من القرينية اللفظية.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوسائل: من احتمال المعارضة بين الصحيحين على تقدير ارادة الثلاثة حتى مع الثلاثمئة، قال: تعين حمله على التقية ذكره جماعة من علمائنا.

الوجه الثالث: تقييد صحيحة محمد بن قيس بصحيحة الفضلاء، فانه لم يصرح بما في الثلاثمئة، فان كان ظاهره الأربعة اذا استفدنا من قوله: فاذا كثرت الغنم انه يريد الثلاثمئة خاصة. أمكن تقييده بالواحدة. يعني اذا بلغت ثلاثمئة وواحدة ففي كل مئة شاة.

وهو أحد الوجوه التي سمعناها من المحقق الحلي. ولكن يبقى التعارض بين الصحيحين في كمية الفريضة المخرجة.

الوجه الرابع: تقييد صحيحة محمد بن قيس بوجه آخر: وحاصله: اننا نقيد الثلاثمئة بما اذا بلغت أربعمئة. طبقاً للمفهوم في صحيحة الفضلاء حيث يقول فاذا بلغت الأربعمئة، يعني ليس في ما دون ذلك أربع شياه.

فينتج ان النصاب الثالث للغنم مئتين وواحدة وفيها ثلاث شياه ثم الرابع وهو الأربعمئة ففي كل مئة شاة.

ولكن يبقى التعارض في الثلاثمئة او الثلاثمئة والواحدة، حيث يستظهر من صحيحة ابن قيس ان عليها ثلاثاً ومن صحيحة الفضلاء ان عليها أربعاً.

الوجه الخامس: انه لا تنافي بين التقييدين، فنجري كليهما في صحيحة ابن

قيس، فنقيد الثلاثمئة بالواحدة ونقيدها أيضاً ببلوغ الأربعمئة. ويعني التقييد الثاني اضافة رأس نصاب آخر الى ما هو غير مذكور فيها.

فينتج منه انه في الثلاثمئة والواحدة ثلاثة وفي الأربعمئة في كل مئة شاة. الا انه يبقى التعارض فيما هو الواجب من الفريضة في الثلاثمئة كما هو واضح.

الوجه السادس: انه كما قيدنا الموضوع في الثلاثمئة من صحيحة ابن قيس يمكن ان نقيد الحكم أيضاً. فيكون الموضوع هو الثلاثمئة والواحدة كما سبق، وهو موافق لصحيحة الفضلاء. ويكون مشمولاً لحكمه المذكور في صحيحة الفضلاء وهو أربع شياه ونحمل قوله: اذا كثرت الغنم على الأربعمئة، وهو مرجع التقييد الجديد، فيرتفع كلا التعارضين.

والانصاف ان صحيحة محمد بن قيس، غير واضحة في عدة أمور مما هو مذكور في صحيحة الفضلاء، فتكون صحيحة الفضلاء أصرح وأخص مضافاً الى التفضيل السندي والجهتي.

أولاً: ان صحيحة ابن قيس غير واضحة بما يجب في الثلاثمئة.

ثانياً: انها غير واضحة في ان المراد بكثرة الغنم هو الثلاثمئة. بل لعلها تعطي ان المراد غيرها اجمالاً، فكأنه يعطي مرحلة أخرى من النصب وان لم يوضح العدد.

ثالثاً: انها غير واضحة في عدد الأربعمئة الا ان يفسر بما في صحيحة الفضلاء كما أشرنا.

رابعاً: انها غير واضحة في ان الثلاثمئة أصلاً هي رأس نصاب او لا، بل لعل الأظهر فيها خلافه. لظهور دخول الغاية في المغيى فتجب في الثلاثمئة ثلاث شياه كسابقه، فاذا زادت على ذلك، اجمالاً، وجب في كل مئة شاة.

خامساً: انها غير واضحة في تحديد النصاب الذي يلي المئتين وواحدة، او قل ـ بغض النظر عما سبق ـ الذي يلي الثلاثمئة. هل هو الثلاثمئة وواحدة او الأربعمئة.

ومعه تكون صحيحة الفضلاء مقدمة على الأخرى بعدة وجوه:

الوجه الأول: التقييد السادس الممكن بعد كل الذي قلناه من وجوه اجمال الصحيحة.

الوجه الثاني: التفضيل السندي الذي اختاره في المستمسك على تقدير التعارض من حيث تلك الصحيحة يرويها خمسة من الفضلاء، دون الأخرى.

الا ان هذا محل نظر، لأن المهم في الفتوى فقهياً هو الاعتبار السندي، وليس للتعدد دخل مهم، الا ان تصبح الرواية مشهورة روائياً. ومن المعلوم ان الرواة الباقين في صحيحة الفضلاء آحاد وليسوا خمسة، فالرواية ليست مشهورة بهذا المعنى.

الوجه الثالث: التفضيل الجهتي وهو حمل صحيحة ابن قيس على التقية. الا ان هذا فرع التعرف على فتوى العامة، ولا يتم بدونه ككثير من أمثال هذه المحامل لدى فقهائنا.

الا ان الوجه الأول للجمع على وجاهته غير تام أيضاً لأن مؤداه وجوب الشاتين عند الثلاثمئة ووجوب الثلاثة عند الثلاثمئة والواحدة ووجوب الأربعة أي في كل مئة شاة عند الأربعمئة، فيتعارضان في الثلاثمئة. فلابد من المصير الى وجوه أخرى للتفضيل نذكرها بنفس التسلسل السابق.

الوجه الرابع: ان رواية الفضلاء كما قلنا أوضح وأصرح، فهي في مقام البيان والتوضيح في كثير من الجهات التي لا تقوم بها عبارة صحيحة ابن قيس والتي قلنا انها غير واضحة من عدد من الجهات.

وهذا وان كان وجيها أيضاً، الا انه على اجماله غير معتبر، بل لابد من النظر في الروايتين فقرة فقرة. لنرى ما اذا كانت صحيحة الفضلاء أصرح ام لا، وقد رأينا ان التعارض مستحكم في كل الفروض.

الوجه الخامس: ان صحيحة الفضلاء مشهورة فتوائياً قد عمل بها الفقهاء وأعرضوا عن صحيحة محمد بن قيس.

وبالرغم من ان هذا لم يثبت بشكل معتبر او حجة. الا انه مع ضيق الخناق لابد من المصير اليه.

او نصير الى التعارض والتساقط والرجوع الى الأصول. وذلك: ان المقدار المتسالم عليه بين الروايتين هو ان النصاب الثالث وهو مئتان وواحدة وعليه ثلاث

شياه. وانه اذا وصل عدد الغنم الى أربعمئة ففي كل مئة شاة. وهذا ما تصرح به صحيحة الفضلاء وتؤيده صحيحة ابن قيس لأنه القدر المتيقن من كثرة الغنم.

يبقى التعارض في الثلاثمئة او الثلاثمئة والواحدة هل هي رأس نصاب مستقل او هو في كل مئة شاة وكم عدد الفريضة من الغنم؟ فهذا ونحوه هو مورد التعارض.

ولا يبعد ان تكون كلتا الصحيحتين تسالمتا على انه في الثلاثمئة نفسها ثلاث شياه. اما في صحيحة الفضلاء، فبصراحة، واما في صحيحة ابن قيس فباعتبار ظهور دخول الغاية في المغيى.

يبقى قوله في صحيحة الفضلاء: فاذا زادت واحدة ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمئة. فاذا تمت أربعمئة كانت على كل مئة شاة وسقط الأمر الأول في حين ظاهر صحيحة ابن قيس ان الواجب فيه ثلاثة، بناء على ما استظهرناه من ان قوله: فاذا كثرت الغنم، يعني زادت على الثلاثمئة بمقدار معتد به.

ومقتضى الأصل أحد وجهين:

الوجه الأول: استصحاب بقاء وجوب الثلاث بعد احراز وجوبها في المئتين وواحدة ويبقى ذلك مستصحباً الى الأربعمئة.

الوجه الثاني: أصالة عدم شرطية الثلاثمئة والواحدة في وجوب الزائد على الثلاثة. ونتيجة كلا الوجهين واحدة، كما هو معلوم.

الا ان الانصاف عدم التعارض بين الصحيحتين. فان كلتاهما تسالمتا على وجوب الثلاث بالثلاثمئة، بناء على الاستظهارات السابقة. ثم نقيد صحيحة محمد بن قيس بالأخرى بما اذا بلغت الثلاثمئة والواحدة مع حكمه. ونحمل كثرة الغنم على أربعمئة، ولو باعتبار القرينية عليه من الخارج.

١ ـ بقوله في صحيحة الفضلاء: حتى تبلغ أربعمئة الدال بوضوح على عدم وجود النصاب قبله. وهو نصٌ في المفهوم فلا يتوقف على القول بمفهوم الغاية.

٢ ـ أصالة عدم زيادة الواجب في الفريضة عن الثلاثة الى الأربعمئة. او قل: أصالة عدم شرطية او موضوعية شيء للأربعة فيما دون الأربعمئة.

وهذا الأصل ينتج وجوب الثلاثة في الثلاثمئة والواحدة الى الأربعمئة بخلاف

صحيحة الفضلاء وهذه الصحيحة حاكمة ومتقدمة. على ان قرينية الأصل العملي على الأصل اللفظي، كما هو مقتضى الوجه الثاني، غير عرفي. فالصحيح هو الوجه الأول من هذين الوجهين.

الجهة الثانية: في نتائج الجهة الأولى:

ان للغنم خمسة نصب:

أولاً: أربعون ففيها شاة.

ثانياً: مئة واحدى وعشرون ففيها شاتان.

ثالثاً: مئتان وواحدة ففيها ثلاث شياه.

رابعاً: ثلاثمئة وواحدة ففيها أربع شياه.

خامساً: أربعمئة ففي كل مئة شاة.

وهذا هو المتحصل بعد الجمع بين الصحيحتين السابقتين، او قل: بعد تحكيم صحيحة الفضلاء وتقييد صحيحة محمد بن قيس بها.

الجهة الثالثة: في الفرق بين النصابين الأخيرين. اذ قد يقال انه يجب في الثلاثمئة وواحدة أربع شياه ويجب في الأربعمئة أربع شياه ويجب في الأربعمئة وتسع وتسعون أربع شياه. فلماذا حصل فيها نصابين كما هو ظاهر صحيحة الفضلاء؟ بل قد يبدو من الأفضل ان تجعل الأربعة على كل هذا العدد الذي سمعناه دفعة واحدة.

وجواب ذلك ما ذكره المحقق الحلي بقوله: وتظهر الفائدة في الوجوب وفي الضمان، وسنشير الى شرحه.

الا ان الاشكال، حسب ظاهر كلام المستشكل انما هو على التشريع لا على المسألة الفقهية. ومعه لا يتم هذا الجواب، اذ يمكن للتشريع ان يكون بنحو آخر أوضح، وكونه مختلفاً في موضوع الوجوب وفي مقدار الضمان، لا يبرر كون أصل التشريع كذلك كما هو معلوم.

ولا جواب على ذلك الا بالتسليم بالحكمة الالهية، الذي هو مقتضى الايمان بالله والاسلام. فان مقتضى الحكمة والعدل في التشريع الالهي هو صحته في كل ما ثبت عنه بطريق معتبر. ولا شك ان التشريع قد وصلنا بهذا الشكل بطريق معتبر وهو

صحيحة الفضلاء الخمسة التي تحدثنا عنها. ومعه ينسد السؤال عن صحة التشريع.

نعم، يبقى السؤال عن الجهة الفقهية، وقد أعطانا المحقق الحلي رأس الخيط له.

والسؤال قائم على صحيحة الفضلاء، بغض النظر عن صحيحة محمد بن قيس، وعن تعارض الروايتين، لأن صحيحة الفضلاء متضمنة لكلا الحكمين وليس هذا استنتاجاً من مجموع نصين. فالامام﵇ كان ملتفتاً تماماً الى شكل التشريع الذي أخذ به الفقهاء فجعل في الثلاثمئة والواحدة أربعاً وجعل في الأربعمئة أربعاً أيضاً. ونصها للاستذكار: فاذا زادت واحدة (عن الثلاثمئة) ففيها أربع شياه حتى تبلغ أربعمئة. فاذا تمت أربعمئة كان على كل مئة شاة وسقط الأمر الأول.

والنتائج او الفوائد الممكنة في هذا التشريع عدة وجوه:

الوجه الأول: ان موضوع الحكم الشرعي وهو النصاب مختلف. فهناك نصابان او موضوعان حكمهما واحد. وهذا ليس نادراً في الشريعة، بل هو كثير، كما نقول: ان الصلاة واجبة والصوم واجب.

فهنا أيضاً نصابان عليهما شكل واحد من الفريضة.

الوجه الثاني: وفيه تدقيق الوجه الأول. وهوان يقال: ان المراد في التشريع ليس فقط تعدد النصاب الى نصابين. بل تغيير سنخ النصاب وترتيبه. اذ الملحوظ في النصاب السابق أعني الثلاثمئة والواحدة، وحدة متكاملة كسوابقه. في حين الملحوظ في الأربعمئة شيء آخر وهو ان نحسب المجموع مئة مئة، وفي كل مئة شاة.

وهذا هو المشار اليه في الصحيحة بقوله: وسقط الأمر الأول. أي التشريع السابق في لحاظ الأنصبة كوحدة متكاملة. فلو كانت الأربعمئة ملحوظة كوحدة، لورد السؤال بغض النظر عن الوجه الأول. غير ان هذا الوجه الثاني هو الجواب.

ويبدو ان أحد هذين الوجهين هو الذي يقصده المحقق الحلي.

الوجه الثالث: في تدقيق الوجه الثاني: وهو ان يقال:

ان ما يبدو للنظر الأولي من انه ينبغي العبور من الثلاثمئة والواحدة وفيه أربع شياه الى الخمسمئة وفيه خمس شياه في كل مئة شاة لكي لا تتكرر الأربع شياه مرتين.

هذا غير صحيح لأن المهم هو تغيير شكل التشريع وليس موضوعه فقط. واذا كان شكل التشريع متغيراً أعني في كل مئة شاة (وسقط الأمر الأول)، لم يكن مهماً بعد ذلك ان يبدأ بالأربعمئة او بالخمسمئة، بل الصحيح ما تقتضيه الحكمة بطبيعة الحال.

ومثله ما لو قلنا ان النصاب الثالث وهو مئتان وواحدة فيها ثلاث شياه. والنصاب الرابع وهو الثلاثمئة والواحدة وفيها في كل مئة شاة. وهي ثلاثة أيضاً.

بل ما فهمناه من الروايات أوضح من هذا. لأن السؤال يبقى عن سبب اضافة الواحد الى الثلاثمئة عندما يراد الحساب مئة مئة. على حين ما قلناه يبدأ هذا الحساب من الأربعمئة.

والسر في ذلك: ان هذا القول المشار اليه والذي عبر عنه المحقق الحلي. انما هو ناتج عن تقييد صحيحة محمد بن قيس بصحيحة الفضلاء أعني تقييد الثلاثمئة بالواحدة، مع الفهم بأن كثرة الغنم يراد به ذلك أيضاً وحكمه في كل مئة شاة، وقد تحصل الجواب على مثل هذا النسج مما سبق.

ومن الواضح ان التشريع المقرر برواية واحدة معتبرة أوضح من التشريع المستنتج من الجمع بين الأدلة. في عدد من الأحيان.

أقول: وليس مثل هذا الحساب بنادر في الشريعة المقدسة. بل فيها ما هو أقل عرفية منه. وقد ورد[1]: ان علمهم صعب مستصعب لا يتحمله الا ملك مقرب او نبي مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه للايمان.

وذلك في دية أصابع المرأة حيث يجب في قطع الاصبعين عشرون من الابل وفي قطع الثلاث ثلاثون. وفي قطع الأربعة عشرون. وقد كان بعض أساتذتنا يقول عن ذلك: اننا لا نحتمل ان تكون كثرة الجريمة موجبة لقلة العقاب.

ففي صحيحة أبان بن تغلب[2]، قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة كم فيها. قال: عشرة من الابل قلت: قطع اثنتين.**

---

[1] [الكافي:ج ١. باب فيما جاء أن حديثهم صعب مستصعب. الحديث ١].

[2] الوسائل: [ج ١٩. كتاب الديات]. أبواب ديات الأعضاء. الباب ٤٤. الحديث ١.

قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً، قال ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون. ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا أبان انك أخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين.

أقول: وقد ورد في هذا التنصيف، أخبار معتبرة وكثيرة، سواء بلغت الجناية النفس او ما دونها، والتصور بأن ذلك كثرة في الجريمة وقلة في العقاب بعد وضوح ذلك فقهياً، حتى كاد ان يكون قطعياً متواتراً..... انما هو اشكال على التشريع وليس على الفهم الفقهي.

وبحسب فهمي القاصر: ان الأصل في دية المرأة أن تكون نصف دية الرجل دائماً. لأن جريمة الاعتداء عليها أضعف من الاعتداء على الرجل. الا ان الشريعة أظهرت هذا التنصيف في الثلثين الثاني والثالث من مقادير الدية. واما في الثلث الأول حيث تكون الكلفة قليلة على الجاني دافع الدية. فقد أخذت الشريعة جانب المجني عليه من حيث كثرة ما يصل اليه من المال مع سهولة ما يدفعه الجاني لقلته النسبية. فأصبح الثلث الأول مساوياً للرجل.

ولكن عندما تزداد الكلفة على الجاني. والمفروض انه خاطئ في جنايته، غير متعمد، وذلك في الثلث الثاني والثالث من مقادير الدية، تعيد الشريعة المسألة الى أصلها، وهو النظر الى الجناية على المرأة بمنظار ومسؤولية أخف من الجناية على الرجل الى حد النصف.

وليس هذا احتقاراً للمرأة وانما هو باعتبار ميزانها الاجتماعي العام، من قبيل قوله: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّهُ﴾**[1]. ومن غير المعقول ان تكون الجريمة على القائم بالمسؤولية او الولي بنفس أهمية الجريمة على المولّى عليه والرعية بالنسبة اليه. ومعه لا تكون هناك كثرة في الجريمة ولا قلة في العقاب. وتمام الكلام في

---

[1] [سورة النساء: الآية ٣٤].

محله من كتاب الديات.

الوجه الرابع: من نتائج التشريع في نصب الغنم، التي كنا نتحدث عنها: وهو الفائدة في الضمان على بعض الوجوه.

والفائدة التي نتحدث عنها الآن انما هي بين النصابين الذين قلناهما، مما ثبت في الشريعة وجودها، وليس بين اختلاف الفتويين، كما سيأتي في الوجوه التالية.

وتنحصر الفائدة على هذا المستوى بأنه لو تلف من (العفو) وهو العدد الفاصل بين النصابين، شيء لم يتغير التكليف الشرعي او قل: لم يتغير النصاب.

فلو كان عنده أربعمئة وواحدة من الغنم وتلفت[1] الواحدة التي هي عفو بقي نصاب الأربعمئة، في كل مئة شاة، بخلاف ما لو تلف اثنان. انتقل النصاب الى الثلاثمئة وواحدة. وبقي التسعة والتسعون الباقية عفواً.

ولو كان عنده خمسمئة وواحدة، وتلفت واحدة، بقي ضامناً لخمسة شياه ولم يتغير النصاب بخلاف ما لو تلفت اثنان، فان المكلف لا يضمن أكثر من أربعة، لانتقال النصاب الى الأربعمئة.

الوجه الخامس: في الفرق بين الفتويين في الضمان، فان في الثلاثمئة وواحدة شكلين من الفتوى احداهما: ما قلناه من انها مجموعة واحدة من النصاب الرابع وفيها أربع شياه. والأخرى: انها اذا بلغت ذلك ففي كل مئة شاة.

فهنا ان كان التلف خلال الحول، سقط هذ النصاب. وانتقل الى النصاب الأسبق منه. على كلا الفتويين وان كان التالف واحداً. وكذلك اذا تلف بعد وجوب الزكاة ومضي الحول، بتعد وتفريط، اذ يجب عليه ان يدفع الأربع على كل حال.

اما اذا كان التلف بعد الحول وبدون تعد وتفريط، فان قلنا بما قلناه من انه نصاب واحد بمجموعه، سقط من الفريضة جزء بمقدار التالف. فان كان التالف واحداً، سقط جزء من ثلاثمئة وواحد جزء من الفريضة. وان قلنا بأن فيها في كل مئة شاة، فيكون المدفوع بدون التلف ثلاث شياه، ومع التلف يسقط من احدى الشياه جزء من مئة جزء. وبقي الباقي. وله ان يسترجع قيمة ذلك من المستحق.

---

[1] يعني خلال الحول.

ونقول للإيضاح انه لو تلف نصف النصاب، بعد الحول بدون تفريط. وجب عليه، على ما قلنا شاتان فقط، وعلى ما قالوه شاة ونصف.

والسؤال: ان الرقم ٣٠١ لا نصف له الا بالكسر ولا يمكن القول بتلف النصف من دون الكل.

فجوابه: انه يمكن ذلك بموت ١٥٠ شاة مع ضعف واحدة الى حد نصف قيمتها. وهذا على مسلكنا واضح. واما على مسلكهم فهم يعتبرون هذا الواحد الزائد على الثلاثمئة شرطاً في الوجوب ولذا لم تجب عليه الزكاة فوق الثلاث شياه. ومعه فتلف ١٥٠ كاف عندهم في صدق تلف النصف، فلا يجب عليه أكثر من نصف الفريضة. بخلافه على ما قلناه. فانه لو تلف ١٥٠ وبقيت البقية سليمة وجب على المكلف أكثر من نصف الفريضة بجزء من ٣٠١ جزء من الفريضة.

الوجه السادس: وهو تعميق للوجه الرابع ومنطلق من موضوعه. انه لو حصل التلف بعد الحول وبدون تفريط. وكان عنده أربعمئة وواحدة وتلفت واحدة. فقد تلف من العفو فلا تقل الفريضة بشيء.

واما لو تلف اثنان سقط من الفريضة جزء من أربعمئة جزء من الفريضة. او قل: سقط جزء من مئة جزء من شاة. ولم يتحول النصاب الى السابق عليه وهو الثلاثمئة وواحدة، لفرض بقاء النصاب محفوظاً طول الحول، وحصول التلف بعده.

واما لو كان التلف بتعد وتفريط، فان كان التلف من العفو لم يتغير النصاب، واما اذا كان من النصاب ضمن للمستحق حقه، ولم ينقص من الفريضة شيء على كلا الوجهين.

فصل
نصاب زكاة الغلات

قال الفقهاء، كما هو الصحيح، وقد وردت فيه الأخبار المعتبرة[1]: ان نصاب زكاة الغلات خمسة أوسق. والغلات هي الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

فكم مقدار الخمسة أوسق بالأوزان الحديثة وغيرها؟ ونتحدث بشيء من التفصيل حسب ما هو الممكن.

الوسق ٦٠ صاعاً
الصاع ٤ امداد
×

الوسق ٢٤٠ مد

الوسق ٦٠ صاع
الصاع ٦ رطل مدني
×

الوسق ٣٦٠ رطل مدني

---

[1] [الوسائل: ج ٦. كتاب الزكاة. أبواب زكاة الغلات. الباب ١].

الوسق ٦٠ صاع
الصاع ٤.٥ رطل مكي
×

الوسق ٢٧٠ رطل مكي

الوسق ٦٠ صاع
الصاع ٩ رطل عراقي
×

الوسق ٥٤٠ رطل عراقي

الوسق ٣٦٠ رطل مدني
النصاب ٥ أوسق
×

النصاب ١٨٠٠ رطل مدني

الوسق ٢٧٠ رطل مكي
النصاب ٥ أوسق
×

النصاب ١٣٥٠ رطل مكي

الوسق ٥٤٠ رطل عراقي

النصاب ٥ أوسق

×

النصاب ٢٧٠٠ رطل بالعراقي

الوسق ٦٠ صاع

الصاع ٣ كيلو

×

الوسق ١٨٠ كيلو

الوسق ١٨٠ كيلو

النصاب ٥ أوسق

×

النصاب ٩٠٠ كيلو

وهذه هي النتيجة الرئيسية في هذا الفصل.

الوسق ٢٤٠ مد

النصاب ٥ أوسق

×

النصاب ١٢٠٠ مد

الوسق ٦٠ صاع
النصاب ٥ أوسق
×

النصاب ٣٠٠ صاع

النصاب ٣٠٠ صاع
الصاع ٤ امداد
×

النصاب ١٢٠٠ مد

وهذه النتيجة كسابقتها، قبل قليل. مما يدل على صحة الناتج. ونتعرض الآن، بمقدار ما للحقة العطارية والحقة البقالية التي كانت سائدة عندنا في العراق قبل زمن غير بعيد. ولا زال الكثيرون يفهمونها الى الآن.

اما الحقة العطارية وهي (الصغيرة) وتسمى البقالية بالكبيرة. لأن الحقة البقالية ٣ $\frac{١}{٣}$ حقة عطارية فنحسب أولاً على الحقة العطارية.

الصاع ٦١٤،٢٥ مثقال صيرفي
الحقة ٢٨٠ مثقال صيرفي
÷

الصاع ٢،١٩٣ حقة

الصاع ٦١٤،٢٥ مثقال
الحقة ٢٨٠ مثقال
÷

الحقة ٠،٤٥٥ من الصاع

الصاع ٢,١٩٣ حقة
الوسق ٦٠ صاعاً
×

الوسق ١٣١,٥٨ حقة

الوسق ١٣١,٥٨ حقة
النصاب ٥ أوسق
×

النصاب ٦٥٧,٩ حقة

الحقة ٢٨٠ مثقال صيرفي
النصاب ٦٥٧,٩ حقة
×

النصاب ١٨٤٢١٢ مثقال

الكيلو ١٠٠٠ غرام
المثقال ٤,٨٨٤ غرام
÷

الكيلو ٢٠٤,٧٥٠ مثقال

الكيلو ٢٠٤،٧٥٠ مثقال

النصاب ٩٠٠ كيلو

×

النصاب ١٨٤٢٧٥ مثقال

وهو قريب جداً من النتيجة السابقة يختلف عنها ٦٣ مثقالاً وهو بالنسبة الى مجموع النصاب أمر بسيط عرفاً.

الحقة ٢٨٠ مثقال

المثقال ٤،٨٨٤ غراما

×

الحقة ١٣٦٧،٥٢ غراما

الحقة ١٣٦٧،٢٥ غراما

الكيلو ١٠٠٠ غرام

÷

الحقة ١،٣٦٧ كيلو

الحقة ٢٨٠ مثقال

الكيلو ٢٠٤،٧٥٠ مثقال

÷

الحقة ١،٣٦٧ كيلو

وهي نفس النتيجة السابقة.

واما بحساب الحقة البقالية الكبيرة.

الحقة البقالية ٣,٣٣٣ حقة عطارية

الحقة العطارية ٢٨٠ مثقال

×

الحقة البقالية ٩٣٣,٢٤ مثقال

الحقة ٩٣٣,٢٤ مثقال

المثقال ٤,٨٨٤ غرام

×

الحقة ٤٥٥٧,٩٤٤ غرام

الحقة ٤٥٥٧,٩٤٤ غرام

الكيلو ١٠٠٠ غرام

÷

الحقة ٤,٥٥٧ كيلو

الحقة البقالية ٤,٥٥٧ كيلو

الحقة العطارية ١,٣٦٧ كيلو

÷

الحقة البقالية ٣,٣٣٣ حقة عطارية

وهي نفس النتيجة السابقة.

الحقة ٩٣٣,٢٤ مثقال
الصاع ٦١٤,٢٥ مثقال
÷
———
الحقة ١,٥١٩ صاع

الوسق ٦٠ صاعا
الحقة ١,٥١٩ صاع
÷
———
الوسق ٣٩,٤٩٩ حقة

الوسق ٣٩,٤٩٩ حقة
النصاب ٥ أوسق
×
———
النصاب ١٩٧,٤٩٥ حقة بقالية

النصاب ١٩٧,٤٩٥ حقة بقالية
الحقة البقالية ٣,٣٣٣ حقة عطارية
×
———
النصاب ٦٥٨,٢٥٠ حقة عطارية

وقد عرفنا فيما سبق ان النصاب ٦٥٧,٩ حقة عطارية. واختلاف الحساب دائماً في أمثال ذلك ناتج من اهمال الكسور العشرية الضعيفة في الحسابات الالكترونية الصغيرة.

تطبيق:

قال سيدنا الأستاذ في منهاج الصالحين[1] عن وزن النصاب:

ثمان وزنات وخمس حقق ونصف الا ثمانية وخمسين مثقالاً وثلث مثقال[2]. والوزنة أربع وعشرون حقة. والحقة ثلاث حقق اسلامبول (عطارية) وثلث.

وبوزن الاسلامبول (العطارية) سبع وعشرون وزنة وعشر حقق وخمسة وثلاثون مثقالاً صيرفياً.

وبوزن الكيلو يكون النصاب ثمانمئة وسبعة وأربعين كيلو تقريباً. انتهى.

وقد عرفنا ان النصاب يساوي ٩٠٠ كيلو غرام. ويساوي ٦٥٧,٩ حقة عطارية (اسلامبول) ويساوي ١٩٧,٤٩٥ حقة بقالية كبيرة.

وفي هذا الحساب فان ست حقق يسمى (من) وأربعة أمنان يسمى (وزنة) فتكون الوزنة أربع وعشرون حقة. وهذا لا يختلف فيه الحقق العطارية والبقالية، غير ان المن من العطاري والوزنة منه، أقل او أصغر من البقالي بمقدار $\frac{١}{٣}$ ٣ كحال الحقة نفسها.

كما ان ربع الحقة من كلا الحسابين يسمى (أوقية) وربع الأوقية منهما أيضاً يسمى (ربع). ونحن نوكل هذه الحسابات الى القارئ اذا شاء ان يستخرج نسبها ومقاديرها، فان فيما ذكرنا الكفاية في السير في هذا الطريق.

وانما نذكر الآن ما يرجع من الحساب الى كلام السيد الأستاذ.

---

(1) ج ١. ص ٣٢٥.

(2) تحليل كلام السيد الأستاذ رقمياً: ان وزن النصاب= ٨ × ٢٤ + ٥,٥ = ١٩٧,٥ حقة. يطرح منه ٥٨,٣ مثقال. أي ٥٨,٣ ÷ ٩٣٣,٢٤ = ٠,٠٦ حقة.

فالنصاب ١٩٧,٥ - ٠,٠٦ = ١٩٧,٤٩٤ حقة. وهو بالضبط ما ذكرناه في وزن النصاب بالحقة البقالية.

يبقى الاعتراض على ما ذكره الأستاذ عن معادلته بالكيلو، فما ذكره هو نفسه يساوي ٩٠٠ كيلو لا ٨٤٧.

النصاب ١٩٧,٤٩٥ حقة بقالية

الوزنة ٢٤ حقة

÷

النصاب ٨,٢٢٨ وزنة

واذا أخرجنا مقدار ثمان وزنات وهو:

٨ × ٢٤= ١٩٢ حقة. بقي من النصاب.

١٩٧,٤٩٥ – ١٩٢= ٥,٤٩٥ حقة.

واذا أخرجنا الخمس حقق بقي ٠,٤٩٥ من الحقة أي حوالي النصف. وقد عرفنا ان الحقة ٩٣٣,٢٤ مثقالاً. يكون نصفها ٩٣٣,٢٤ ÷ ٢= ٤٦٦,٦٢ مثقالاً فاذا طرحنا (٦٢٪) الأخير وهو جزء من المثقال بصفته مقارباً لـ ٠,٠٠٥ من الحقة التي تنقص عن النصف، كان النصف ثمان وزنات وخمس حقق و ٤٦٦ مثقالاً. او قل: نصف حقة تقريباً.

وكذلك:

النصاب ٦٥٧,٩ حقة عطارية

الوزنة ٢٤ حقة

÷

النصاب ٢٧,٤١٢ وزنة

واذا أخرجنا مقدار (٢٧) وزنة من النصاب.

هكذا: ٢٧ × ٢٤= ٦٤٨

٦٥٧,٩ – ٦٤٨= ٩,٩ حقة باقية.

وهذا حوالي عشر حقق. واما اضافة (٣٥) مثقالاً وهو يساوي $\frac{١}{٨}$ الحقة،

لأن:

الحقة ٢٨٠ مثقالاً
الباقي ٣٥ مثقالاً
÷

الباقي ٨ من الحقة وهو ثمنها

وهذا ما لم نعلم له وجهاً، بعد ضبط الحسابات السابقة.

وكذلك ما قاله السيد الأستاذ عن الكيلو من ان النصاب يساوي ٨٤٧ كيلو تقريباً. فانه مضافاً الى ان هذا (التقريب) منه غير صحيح فقهياً. اذ ان الاحتياط في الدقة في أمثال المقام اذ لو قل النصاب حبتان لم تجب الزكاة.

وقلنا بأن النصاب يساوي ٩٠٠ كيلو تماماً. وطبقناه على ما ذكرنا من الصاع والحقة بنوعيها. مما ذكرناه واضح لا غبار عليه.

تطبيق آخر:

عرفنا في فصل سابق ان نظام الكيلو غرام نظام فرنسي. فيحسن ان نطبق الحساب على النظام الانكليزي القائم على الباوند.

وعندهم ان (١٦) اونس يساوي باوند واحد وهو (٠,٤٥٣) من الكيلو. والطن الانكليزي يساوي (٢٢٤٠) باوند. وهو أكبر من الطن الاعتيادي الذي يساوي (١٠٠٠) كيلو. لأن الطن الانكليزي = ١,٠١٦ طن. يعني يساوي (١٠١٦) كيلوغرام بالضبط.

هكذا:

٠,٤٥٣ × ٢٢٤٠= ١٠١٤,٧٢

وهو حوالي ألف وخمسة عشر كيلوغراماً. ويبقى الكيلو الواحد المتبقي على خطأ الحاسبات الالكترونية. على انه لا يفرق عرفاً في الطن الذي يكون بهذا الحجم.

اذا عرفنا ذلك، أمكننا استخراج النصاب كما يلي:

النصاب ٩٠٠ كيلو

الباوند ٠,٤٥٣ كيلو

÷

ـــــ

النصاب ١٩٨٦,٧٥٤ باوند

النصاب ١٩٨٦,٧٥٤ باوند

الباوند ١٦ اونس

×

ـــــ

النصاب ٣١٧٨٨,٠٦٤ اونس

واما قياسه بالطن الانكليزي فهو كما يلي:

الطن ٢٢٤٠ باوند

النصاب ١٩٨٦,٧٥٤ باوند

-

ـــــ

ينقص ٢٥٣,٢٤٦ باوند

اي ان النصاب ينقص عن الطن بمقدار هذا الناتج، واذا أردنا ان نعرف نسبته اليه قسمناه عليه:

الطن ٢٢٤٠ باوند

النصاب ١٩٨٦,٧٥٤ باوند

÷

ـــــ

الطن ١,١٢٧ من النصاب

وبحساب الكيلو يمكن ان نقول:

الطن ١٠١٦ كيلو

النصاب ٩٠٠ كيلو

÷

الطن ١،١٢٨ من النصاب

مع فارق (٠،٠٠١) على خطأ الحاسبات.

ويحسن ان نمر مروراً سريعاً على حساب الحقق العطارية والبقالية وغيرها مع الباوند مع ايكال التوسع بالحساب الى القارئ الكريم.

الحقة العطارية ١،٣٦٧ كيلو

الباوند ٠،٤٥٣ كيلو

÷

الحقة العطارية ٣،٠١٧ باوند

الحقة البقالية ٤،٥٥٧ كيلو

الباوند ٠،٤٥٣ كيلو

÷

الحقة البقالية ١٠،٠٥٩ باوند

الصاع ٣ كيلو

الباوند ٠،٤٥٣ كيلو

÷

الصاع ٦،٦٢٢ باوند

الوسق ١٨٠ كيلو
الباوند ٠,٤٥٣ كيلو
÷
———
الوسق ٣٩٧,٣٥٠ باوند

وكذلك:

الوسق ٣٩٧,٣٥٠ باوند
النصاب ٥ أوسق
×
———
النصاب ١٩٨٦,٧٥ باوند

وهي نفس النتيجة السابقة، وهو دليل على صحة الحساب.

وكذلك:

الكيلو ٢٠٤,٧٥٠ مثقال
الباوند ٠,٤٥٣ كيلو
×
———
الباوند ٩٢,٧٥١ مثقال

الكيلو ١٠٠٠ غرام
الباوند ٠,٤٥٣ كيلو
÷
———
الباوند ٤٥٣ غرام

الباوند ٩٢،٧٥١ مثقال

الباوند ٤٥٣ غرام

÷

———

الغرام ٠،٢٠٤ مثقال

وهو يساوي بعض النتائج السابقة فراجع.

وكذلك:

الصاع ٣٠٠٠ غرام

المثقال ٤،٨٨٤ غرام

÷

———

الصاع ٦١٤،٢٥٠ مثقال

الصاع ٦١٤،٢٥٠ مثقال

الصاع ٣٠٠٠ غرام

÷

———

الغرام ٠،٢٠٤ مثقال

وهي نفس النتيجة السابقة.

فصل
أنصبة
الذهب والفضة

قال الفقهاء، كما دلت عليه الأدلة المعتبرة، ان للذهب نصابين[1]:

النصاب الأول: عشرون ديناراً. وفيه نصف دينار.

النصاب الثاني: أربعة دنانير وفيها عُشر دينار. وليس هناك نصاب آخر اذ يتكرر النصاب الثاني، فكلما زاد الذهب أربعة كان نصاباً.

وللفضة نصابان أيضاً:

النصاب الأول: مئتا درهم، وفيها خمسة دراهم.

النصاب الثاني: أربعون درهماً وفيها درهم واحد.

ويشترط ان يكون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة، يعني ان يكونا على هيئة نقد متداول سوقياً، كما كان في العصور الاسلامية الأولى. ولا يشمل الحكم ما اذا كان الذهب حلياً او سبائك او أي شيء آخر.

كما يشترط ان يحول عليها الحول، يعني يمر على ذوات الدنانير او الدراهم عند الفرد عام كامل.

ونلاحظ من ذلك عدة أمور:

أولاً: ان زكاة كل من الذهب والفضة (النقدين)، بكلا نصابيهما...... هي مقدار جزء واحد من أربعين جزءاً كما سنرى، فلو أخرج الفرد هذه النسبة مما عنده اجمالاً كان مجزياً، مع زيادة احتمالية للفرق بين النصابين... بعد ان يعلم وجود

---

[1] [انظر الوسائل: كتاب الزكاة. أبواب زكاة الذهب والفضة. الباب ١. مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٥. ص ١٠٨ وما بعدها].

النصاب الأول عنده بشرائطه.

ثانياً: ان هذه الزكاة غير موجودة الآن على وجه الأرض أصلاً، لأنه لا يوجد أي دولة تتداول أسواقها دنانير الذهب او دراهم الفضة، وما هو الموجود منها في المتاحف قليل نسبياً.

وانما التعرض لهذه الزكاة في الفقه لفوائد منها:

١ ـ حفظ الفقه الاسلامي بكل تفاصيله جيلاً بعد جيل.

٢ ـ تسجيل المسألة، حتى ما اذا[١] حصل تداول الدنانير او الدراهم في المستقبل في أي مكان من الأرض، شمله الحكم ووجب عليهم دفع هذه الزكاة.

ثالثاً: ان اشتراط مرور الحول عليها يجعلها أكثر ندرة. لأن النقد عادة يتداوله الناس في المعاملات التجارية والاستهلاكية، ولا يوجد الا النادر ممن يحفظ الدنانير والدراهم بذواتها. نعم، لو حصل ذلك وجبت هذه الزكاة.

وعلى أي حال، فهذه مسألة فقهية اعتنى بها الفقهاء باستحقاق، فلابد ان نوليها العناية الممكنة المناسبة في هذا الكتاب.

وتقديماً لذلك يحسن الاطلاع على مايلي:

الدينار= مثقال شرعي واحد.

المثقال الشرعي = ١٨ قيراط.

المثقال الصيرفي = ٢٤ قيراط.

الدينار = ٣/٤ المثقال الصيرفي.

المثقال الصيرفي = ٤,٨٨٠ او ٤,٨٨٤ غرام، والرقم الثاني أدق، وهو الذي استعملناه في الفصل السابق.

حساب النصاب الأول للذهب:

---

[١] [لعل الأرجح تقديم (اذا) على (ما)].

الدينار ١ مثقال شرعي
النصاب ٢٠ دينار
×

النصاب ٢٠ مثقال شرعي

المثقال الشرعي ١٨ قيراط
النصاب ٢٠ مثقال شرعي
×

النصاب ٣٦٠ قيراط

المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤ غراما
المثقال الشرعي $\frac{٣}{٤}$ المثقال الصيرفي
×

المثقال الشرعي ٣,٦٦٠ غراما

الدينار ١ مثقال شرعي
المثقال الشرعي ٣,٦٦٠ غرام
×

الدينار ٣,٦٦٠ غرام

وكذلك:

المثقال الصيرفي ٢٤ قيراط
الدرهم ١٦ قيراط
÷

المثقال الصيرفي ١,٥ درهم

المثقال الشرعي ١٨ قيراط
الدرهم ١٦ قيراط
÷

المثقال الشرعي ١ $\frac{١}{٨}$ قيراط

وبالكسر العشري ١,١٢٥ قيراطاً.

المثقال الصيرفي ١,٥ درهم
المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤ غرام
÷

الغرام ٠,٣٠٧ درهم

المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤ غرام
المثقال الصيرفي ١,٥ درهم
÷

الدرهم ٣,٢٥٦ غرام

المثقال الصيرفي ٤,٨٨٤ غرام
الحبة ٠,٠٦٤ غرام
÷

———

المثقال الصيرفي ٧٦,٣١٢ حبة

الحبة ٠,٠٦٤ غرام
الغرام ٠,٣٠٧ درهم
×

———

الحبة ٠,٢٠٨ من الدرهم

او٠,٢

الغرام ٠,٣٠٧ درهم
الحبة ٠,٠٦٤ غرام
÷

———

الدرهم ٤,٧٩٦ حبة

الغرام ٠,٣٧ درهم
الدرهم ٤,٧٩٦ حبة
÷

———

الحبة ٠,٠٦٤ غرام

وهي تساوي الرقم السابق.

والحبة من نظام الوزن الانكليزي، على حين عرفنا ان الغرام والكيلو غرام انما هو من نظام الوزن الفرنسي.

وكما طبقنا الآن المثقال الصيرفي على الدرهم والحبة نطبق المثقال الشرعي أيضاً:

المثقال الشرعي ٣٫٦٦٠ غرام

الحبة ٠٫٠٦٤ غرام

÷

المثقال الشرعي ٥٧٫١٨٧ حبة

المثقال الشرعي ٥٧٫١٨٧ حبة

الدرهم ٤٫٧٩٦ حبة

÷

المثقال الشرعي ١١٫٩٢٣ درهم

المثقال الصيرفي ٧٦٫٣١٢ حبة

المثقال الشرعي ٥٧٫١٨٧ حبة

÷

المثقال الصيرفي ١٫٣٣٤ من المثقال الشرعي

اي ان المثقال الصيرفي واحد وثلث من المثقال الشرعي، وهو نفس الرقم الذي عرفناه.

وبالعكس:

المثقال الشرعي ٥٧٫١٨٧ حبة

المثقال الصيرفي ٧٦٫٣١٢ حبة

÷

المثقال الشرعي ٠٫٧٤٩ مثقال صيرفي

ونعود الى النصاب الأول للذهب الذي عرفنا ان مقداره ٢٠ مثقال شرعي و٣٦٠ قيراط.

النصاب ٢٠ مثقال شرعي
المثقال الشرعي ٣,٦٦ غراما
×
ـــــــ
النصاب ٧٣,٢ غراما

النصاب ٢٠ مثقال شرعي
المثقال الشرعي ١١,٩٢٣ درهم
×
ـــــــ
النصاب ٢٣٨,٤٦ درهم

النصاب ٢٠ مثقال شرعي
المثقال الشرعي ٥٧,١٨٧ حبة
×
ـــــــ
النصاب ١١٤٣,٧٤ حبة

واذا أردنا ان نختبر بعض النتائج السابقة قلنا:

النصاب ٢٣٨,٤٦ درهم
النصاب ٧٣,٢ غرام
÷
ـــــــ
الدرهم ٣,٢٥٧ غرام

وهو نفس النتيجة السابقة مع زيادة واحد بالألف.

النصاب ٢٣٨،٤٦ درهم

النصاب ١١٤٣،٧٤ حبة

÷

الحبة ٠،٢٠٨ من الدرهم

وهو حوالي ٠،٢ كما سبق.

النصاب ٧٣،٢ غرام

النصاب ١١٤٣،٧٤ حبة

÷

الحبة ٠،٠٦٤ غرام

وهي نفس النتائج السابقة. مما يدل على صحة الحساب.

فهذا هو مقدار النصاب. وقد سبق ان عرفنا انه يجب ان يدفع عنه نصف دينار. ونسبة النصف الى العشرين ديناراً نسبة الواحد الى الأربعين. وبحساب القراريط:

النصاب ٣٦٠ قيراط

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ٩ قيراط

وليس كما قال المحقق الحلي في الشرائع[1] بأنه عشرة قراريط. وكذلك فان

---

[1] الشرائع: ج ١. ص ١٤٠.

الفريضة هي نصف مثقال شرعي الذي هو ١٨ قيراط. لأننا عرفنا ان الدينار مثقال شرعي واحد.

وكذلك:

النصاب ٢٣٨،٤٦ درهم

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ٥،٩٦١ درهم

النصاب ٧٣،٢ غرام

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ١،٨٣ غرام

النصاب ١١٤٣،٧٤ حبة

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ٢٨،٥٩٣ حبة

حساب النصاب الثاني:

وهو أربعة دنانير، ومقدارها $\frac{١}{٥}$ من النصاب الأول. فكل النتائج التي سبقت للنصاب يمكن تقسيمها على خمسة. نستعرض بعضها:

النصاب الأول ٣٦٠ قيراط

النصاب الثاني $\frac{١}{٥}$ من الأول

÷

النصاب الثاني ٧٢ قيراط

النصاب الأول ٧٣,٢ غرام

النصاب الثاني $\frac{١}{٥}$ من الأول

÷

النصاب الثاني ١٤,٦٤ غرام

وفريضته عُشر دينار. وهو عشر مثقال شرعي. وأيضاً هو واحد من أربعين من النصاب.

النصاب الثاني ٧٢ قيراط

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ١,٨ قيراط

النصاب الثاني ١٤,٦٤ غرام

الفريضة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب

÷

الفريضة ٠,٣٦٦ غرام

وهو أكثر من ثلث غرام بقليل.

واما قول المحقق الحلي[1] بأن عليه قيراطان، فليس بصحيح. فانه يزيد على الفريضة بمقدار ٠,٠٢٥ يكون دفعها بلا دليل.

وقد ورد في رواية عن عدة من أصحابنا[2] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام. **قالا: ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء. فاذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال الى أربعة وعشرين. فاذا أكملت أربعة وعشرون ففيها ثلاث أخماس دينار الى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلما زادت أربعة.**

وقوله: نصف مثقال. يعني المثقال الشرعي. وقوله: الى أربعة وعشرين. يعني لا يجب شيء فيما بعد العشرين ديناراً حتى يبلغ أربعاً وعشرين. وقوله: ففيها ثلاث أخماس دينار. يعني انه ضم فريضة النصاب الأول الى فريضة النصاب الثاني. فيكون المجموع هكذا. لأن نصف الدينار خمسان ونصف، وهو فريضة النصاب الأول. والباقي وهو نصف الخمس من الدينار، فريضة النصاب الثاني.

وتصبح الفريضة من ثلاثين بضرب ٣ × ٥ = ١٥ ثم تضرب ١٥ × ٢ = ٣٠ لتحصيل نصف الخمس، فتكون الفريضة الأولى نصف دينار $\frac{١٥}{٣٠}$ وهو خمسان ونصف. لأن خمسه (٦) فنضربها في (٢) ثم نضيف اليها نصفها وهو (٣) فيكون المجموع (١٥).

والفريضة الثانية نصف الخمس، وهو $\frac{٣}{٣٠}$ وهو عشر دينار أيضاً. فيكون المجموع $\frac{١٥+٣}{٣٠} = \frac{١٨}{٣٠}$ وباختصاره $\frac{٣}{٥}$. يعني ثلاثة أخماس التي صرحت به الرواية.

وقوله بعد ذلك: الى ثمانية وعشرين. يعني ليس فيما زاد على الأربعة وعشرين شيء الى ان يبلغ ثمانية وعشرين، فنضيف للفريضة عُشر دينار او نصف

---

[1] ج ١. ص ١٤٠.

[2] الوسائل: أبواب زكاة الذهب والفضة. الباب ١. الحديث ٥.

خُمسه. وهو $\frac{٣}{٣٠} = \frac{١}{١٠}$ فيكون المجموع $\frac{٢١}{٣٠}$ وهو $\frac{٧}{١٠}$ او $\frac{٣\frac{١}{٢}}{٥}$ لأننا دفعنا سابقاً $\frac{٣}{٥}$ والآن أضفنا النصف عليه.

وقوله: وعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة، يعني يدفع فريضة مقدارها العشر او نصف الخمس من دينار وهو جزء من أربعين جزءاً من النصاب الثاني.

النصاب الأول للفضة:

وهو مئتي درهم، وهذا الدرهم فيه عدة ملاحظات.

الملاحظة الأولى: انه لوحظ هذا الدرهم كاسم للعملة، وليس كأحد الأوزان، والذي سبق ان عرفنا انه ٣,٢٥٦ غرام.

ومن هنا يأتي فيه احتمالان رئيسان:

الأول: ان وزنه كوزن الدينار: مثقال شرعي وهو (١٨) قيراط كما عرفنا. غير انه أرخص منه لرداءة مادته.

الثاني: ان وزنه كوزن الدرهم الذي يشبهه في الاسم، يعني ٣,٢٥٦ غرام. على حين يكون وزنه على الاحتمال الأول ٣,٦٦ غرام. لأن:

الفريضة من النصاب الأول ١,٨٣ غرام وهي نصف دينار.

١,٨٣
× ٢
ــــ
٣,٦٦ غرام

وهو يزيد على الأول بمقدار ٠,٤٠٤ هكذا:

٠,٦٦٠
- ٠,٢٥٦
ــــ
٠,٤٠٤

وهذا قد نقول عنه انه ليس بمهم: اما للتسامح العرفي العام. او للتسامح العرفي بالسكة في زمن استعمالها او للاختلاف بين ضرب الدراهم وموازينها في ذلك الحين.

ولكن الانصاف انه مقدار معتد به عرفاً لأنه يساوي حوالي نصف غرام. وهو حوالي $\frac{١}{٧}$ من مجموع الدرهم. ولا يوجد هناك دليل معتبر في المصادر على تحديد وزن الدرهم. الا انه على الأرجح راجع الى الاختلاف في ضرب الدراهم يومئذ.

وعلى أي حال فان أخذنا بما سبق من وزن الدرهم كان وزن هذا النصاب

٣,٢٥٦ × ٢٠٠= ٦٥١,٢ غرام.

والفريضة التي يجب إخراجها منه خمسة دراهم. ومن المعلوم ان $\frac{٥}{٢٠٠}$ يساوي $\frac{١}{٤٠}$ وهي نسبة كنسبة الدنانير بكلا نصابيها. ونحسب وزن ذلك على كلا الاحتمالين:

٣,٢٥٦ × ٥ = ١٦,٢٨ غرام

٣,٦٦ × ٥ = ١٨,٣ غرام

غير ان هذا الوزن لا أثر له عملياً من الناحية الفقهية، او يكفي ان يدفع الفرد $\frac{١}{٤٠}$ من المجموع كائناً ما كان. واذا كانت الدراهم متساوية في الوزن، مهما كان وزنها، كفى ان يدفع خمسة دراهم مهما أصبح وزنها.

الملاحظة الثانية: انه ثبت انه في فترة من الفترات في القرن الاسلامي الأول والثاني، كان الدينار يصرف بعشرة دراهم، وعلى هذا وردت عدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي(١) قال: **سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الذهب والفضة ما أقل ما تكون فيه الزكاة؟ قال: مئتا درهم وعدلها من الذهب**. الحديث.

---

(١) [الوسائل:] أبواب زكاة الذهب والفضة. الباب ١. الحديث ١.

وصحيحة محمد بن مسلم[1] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الذهب كم فيه من الزكاة؟ قال: اذا بلغ قيمته مئتي درهم فعليه الزكاة.**

قال صاحب الوسائل في شرحها: المراد بهذا وما قبله: ان أقل ما يجب فيه الزكاة من الذهب عشرون مثقالاً. فان قيمتها في ذلك الوقت كانت مئتي درهم، كل دينار بعشرة دراهم. ذكره الشيخ وغيره.

ولم يستمر هذا في كل زمان ولا في كل مكان ولا في كل ضروب وأحجام الدراهم والدنانير، ولم يختلف حكم الزكاة برغم ذلك. لأن المهم هو دفع هذا المقدار عن هذا المقدار، بغض النظر عن مقدار قيمة الذهب او قيمة الفضة، فهذه الأقيام السوقية لا دخل لها في حكم الزكاة. غير ان قيمة العشرين ديناراً مئتي درهم بهذا الصرف.

الملاحظة الثالثة: وردت في وزن الدرهم، وبعض خصائصه رواية غير معتبرة. لا بأس ان نرويها ونجد مداليلها:

وهي رواية حبيب الخثعمي[2] **ان أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام سئل عن الخمسة في الزكاة من المئتين كيف صارت وزن سبعة. ولم يكن هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.**

فقال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل في كل أربعين أوقية أوقية. فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة. وقد كانت وزن ستة كانت الدراهم خمسة دوانيق.

فقال له عبد الله بن الحسن: من أين أخذت هذا، قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة.

اما ما هو مقدار الدانق فقد كان يصرف الدرهم بستة دوانيق. وقد ورد ذلك في رواية غير معتبرة[3]. وهي رواية سليمان بن حفص المروزي. قال: قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: **الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء. وصاع النبي صلى الله عليه وآله**

[1] المصدر: الحديث ٢.

[2] المصدر: الباب ٤. الحديث ١.

[3] الوسائل: ج ١.ص ٣٣٨. [كتاب الطهارة. أبواب الوضوء. الباب ٥٠. الحديث ٣].

خمسة أمداد. والمد وزن مئتين وثمانين درهماً. والدرهم وزن ستة دوانيق. والدانق وزن ستة حبات والحبة وزن حبتي الشعير من أوسط الحب لا من صغائره ولا من كبائره.

وقد عرفنا ان الحبة تساوي ٠,٠٦٤ من الغرام فالدانق ستة حبات يساوي ٠,٣٨٦ من الغرام.

فاذا كان الدرهم ستة دوانيق فهو يساوي ٢,٣١٦ غرام. وقد عرفنا فيما سبق انه ٣,٢٥٦ غرام فهو يزيد عليه حوالي غرام.

واذا كان المد بوزن ٢٨٠ درهماً كان مقداره ٩١١,٦٨ غرام. وهو حوالي كيلو. وهو أمر غير محتمل. لأننا نعلم ان الصاع يساوي ثلاث كيلوات والمد ربع الصاع اذن فهو يساوي ٧٥٠ غرام. فاذا قسمناه عليه حصل هكذا:

٧٥٠ ÷ ٢٨٠= ٢,٦٧٨ وهو رقم جديد لوزن الدرهم يجعل الأمر ملتبساً أكثر. والمهم هو ضعف هذه الرواية. ومحل الشاهد هو ان الدرهم كان يصرف ستة دوانيق.

فقوله في رواية الخثعمي: على وزن ستة. وعلى وزن سبعة يعني الدرهم الذي يزن كل عشرة منه ستة مثاقيل او سبعة مثاقيل. وكلا هذين الاصطلاحين كان يسمى به العملة ويسمى به الوزن في نفس الوقت.

فقوله: سئل عن الخمسة في الزكاة من المئتين. يعني خمسة دراهم يجب دفعها فريضة من مئتي درهم. وهي نسبة $\frac{١}{٤٠}$.

وقوله: كيف صارت وزن سبعة. يعني الدرهم الذي يزن كل عشرة منه سبعة مثاقيل. فهو يسأل عن ذلك مع ان المتوقع ان يكون أقل، أي الذي يزن ستة مثاقيل. كما هو المتعارف، ولعل السائل يرى انه كان على عهد رسول الله ﷺ كذلك.

فقال عليه السلام ــ ان صحت الرواية ــ: **ان رسول الله ﷺ جعل في كل أربعين أوقية أوقية. أقول:** وهي زكاة بمقدار نسبة $\frac{١}{٤٠}$ كما عرفنا دائماً.

قال: فاذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة.

وبحسابنا: فان الدرهم ٣,٢٥٦ غرام فيكون وزن العشرة منه ٣٢,٥٦ غرام. والمثقال الشرعي ٣,٦٦٠ غرام فاذا ضربناه في سبعة يساوي ٢٥,٦٢ غرام. وهو أقل من تلك الكمية. واذا أخذنا المثقال الصيرفي الذي هو ٤,٨٨٤ غرام وضربناه في سبعة كان ٣٤,١٨٨ غرام. وهي كمية مشابهة تقريباً لوزن العشرة دراهم. فينبغي ان يكون المقصود منه المثقال الصيرفي لا الشرعي، بغض النظر عن التسامح العرفي الذي فيها.

واما ارتباط ذلك بالأوقيات، فهو أمر مجهول لدينا لأننا لا نعلم مقدار الأوقيات في ذلك الزمن[1].

وعلى أي حال، فالرواية أيضاً ضعيفة، ولكنها تعطي وزناً للدرهم مشابهاً لما قلناه. ولعل في ذلك ما يقرب صحتها، مضافاً الى صحة ما قلناه. وهذا كان محل الشاهد من ايرادها.

وهي تعطي في نفس الوقت إيضاحاً باختلاف الدرهم، فهذه الدراهم التي وافقت الحساب هي الدراهم التي تكون على وزن سبعة. وهي أكثر من الدراهم التي تكون على وزن ستة فضلاً عن خمسة لأن سبعة مثاقيل صيرفية وهو ٣٤,١٨٨ غرام.

٣٤,١٨٨ ÷ ١٠ = ٣,٤١٨ غراما

في حين ستة مثاقيل تساوي:

٤,٨٨٤ × ٦ = ٢٩,٣٠٤ .

٢٩,٣٠٤ ÷ ١٠ = ٢,٩٣٠ غرام، وهو وزن الدرهم ذي وزن ستة. واذا ضربنا وزن المثقال في خمسة ينتج:

٤,٨٨٤ × ٥ = ٢٤,٤٢٠.

٢٤,٤٢٠ ÷ ١٠ = ٢,٤٤٢ غرام. وهو وزن الدرهم ذي خمسة.

الملاحظة الرابعة: وردت روايات تحرر وتسجل الحكمة الالهية في جعل الزكاة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب.

---

[1] ملحوظة: في أبواب المهور من كتاب النكاح من الوسائل ان الأوقية أربعون درهما. وسيأتي. [انظر الباب ١. الحديث ١٠. من الجزء ١٥].

كصحيحة[1] الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: **قيل لأبي عبد الله عليه السلام، لأي شيء جعل الله الزكاة خمسة وعشرين في كل ألف ولم يجعلها ثلاثين؟ فقال: ان الله عز وجل جعلها خمسة وعشرين. أخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد.**

وفي حديث آخر[2] عن أبي جعفر الأحول انه سأل أبا عبد الله عليه السلام: **كيف صارت الزكاة من كل ألف خمسة وعشرين درهماً؟ فقال: الله عز وجل حسب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرون ولو لم يكفهم لزادهم.**

وفي حديث آخر[3] عن قثم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **قلت له: جعلت فداك أخبرني عن الزكاة كيف صارت من كل ألف خمسة وعشرين ولم تكن أقل او أكثر، ما وجهها؟**

فقال: ان الله عز وجل خلق الخلق كلهم. فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم. فجعل من كل ألف انسان خمسة وعشرين فقيراً. ولو علم ان ذلك لم يسعهم لزادهم. لأنه خالقهم وهو أعلم بهم.

وقولهم: في كل ألف خمسة وعشرون، هو نسبة الواحد الى الأربعين، كما هو معلوم.

وهذه الروايات تشير الى عدة مصالح:

منها: التسليم بحكمة الله عز وجل. لأنه العليم الحكيم، فهو يقدر الرزق بقدر ما يعلم في حكمته. ويعطي الفقراء ما يحتاجون (ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم).

ومنها: تطبيق نفس نسبة الزكاة على الفقراء، حيث علم الله عز وجل ان نسبتهم في المجتمع $\frac{١}{٤٠}$ فجعل الزكاة مثلها.

---

[1] الوسائل: أبواب زكاة الذهب والفضة. الباب ٣. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الحديث ٣.

وهـذه النسبة وان كانـت تختلـف أحيانـاً، الا ان القـدر المتيقن انـه كلمـا زاد الفقراء وجد لدى الأغنياء من الحقوق الواجبة ما يغنيهم ويكفيهم اذ ليست الحقوق المالية منحصرة في الزكاة. بل تشمل غيرها كثيراً أيضاً. واما اذا شمل المستحب كان ذلك كثيراً جداً. ولا حاجة الى إيضاحه الآن ونوكله الى فطنة القارئ.

والمهم ان التشريع وحده لا يكفي لاغناء الفقراء، بل لابد من التطبيق، وبه يعيش الفقراء مرفهين، ولذا قال في الرواية: ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد.

فهذا الكلام كله حول النصاب الأول للفضة. وبقي علينا الحديث عن نصابها الثاني.

النصاب الثاني للفضة:

وهو أربعون درهما. وهو يساوي أربعة دنانير، مع صرف الدينار بعشرة دراهم. وهو مثل النصاب الثاني للذهب يتكرر ولا يحتاج الى تسمية نصاب ثالث. فكلما زاد أربعين حصل النصاب.

والفريضة التي يجب إخراجها للمستحق درهم واحد. على العادة من كون الزكاة $\frac{١}{٤٠}$ من النصاب.

واذا عرفنا ان الدرهم ـ كما سبق ـ يساوي ٣,٢٥٦ غراماً كان هذا النصاب يساوي ٣,٢٥٦ × ٤٠ = ١٣٠,٢٤ غرام. وفريضته درهم بما عرفنا له من الوزن.

ونكرر أيضاً ما قلناه من ان المهم ان يخرج الفرد نسبة $\frac{١}{٤٠}$ مما عنده من الدراهم مهما كان وزنها. بعد ان يعرف انها ذات شرائط وجوب الزكاة بما فيها بلوغها عدد النصاب او ما بعده.

هذا وقد طبقنا أنصبة الفضة على وزن الغرام فقط لأنه بعد كل الذي ذكرناه تفصيلاً في أنصبة الذهب ما يكفي التطبيق على كثير من الموازين بما ذكرناه او لم نذكره. فنحيله الى فطنة القارئ الكريم.

فصل
زكاة الفطرة

اذا اجتمعت شرائط الوجوب لها، وجب ان يدفع الفرد في عيد الفطر صاعاً من طعام عن نفسه وعن أفراد أسرته.

والصاع كما عرفنا في الفصول السابقة يساوي ثلاثة كيلوات. ولا يقل عنها سوى كسور ضئيلة بالألف. فان دفع الفرد ثلاث كيلوات كان مجزياً تماماً.

قال سيدنا الأستاذ في منهاج الصالحين[1]: المقدار الواجب صاع. وهو ستمئة وأربعة عشر مثقالاً صيرفياً وربع مثقال. وبحسب حقة النجف يكون نصف حقة ونصف وقية وواحد وثلاثين مثقالاً الا مقدار حمصتين. وان دفع ثلثي حقة زاد مقدار مثاقيل.

وبحسب حقة الاسلامبول حقتان وثلاث أرباع الوقية، ومثقالان الا ربع مثقال. الى آخر ما قال.

فهذه ثلاث تطبيقات قام بها ـ مد ظله ـ:

التطبيق الأول: التطبيق على المثاقيل. وهو قوله: ٦١٤,٢٥ مثقال. وقد عرفنا في الفصل الذي تحدثنا فيه عن زكاة الغلات ان الكيلو ٢٠٤,٧٥٠ مثقال. فيكون الصاع:

الكيلو ٢٠٤,٧٥٠ مثقال صيرفي

الصاع ٣ كيلو

×

الصاع ٦١٤,٢٥ مثقال صيرفي

---

[1] [ج ١]. ص ١٤١.

وهو مطابق لما قاله.

التطبيق الثاني: التطبيق على حقة النجف ـ حسب اصطلاحه ـ وهي التي تسمى هناك بالحقة البقالية او الكبيرة.

وقد عرفنا هناك ان هذه الحقة ٤٥٥٧,٩٤٤ غرام فنصف الحقة يساوي ٤٥٥٧,٩٤٤ ÷ ٢= ٢٢٧٨,٩٧٢ غراماً.

ونصف الوقية يساوي ثمن الحقة، لأن الوقية ربع الحقة، فنصفها يساوي:

٤٥٥٧,٩٤٤ ÷ ٨= ٥٦٩,٧٤٣ غراماً.

والواحد وثلاثين مثقالاً الذي ذكره يساوي:

٤,٨٨٤ × ٣١= ١٥١,٤٠٤ غرام.

فاذا حسبنا مجموع هذه الغرامات كانت النتيجة هكذا:

٢٢٧٨,٩٧٢ + ٥٦٩,٧٤٣ + ١٥١,٤٠٤ = ٣٠٠٠,١١٩ غرام.

وهي كمية مقاربة لما ذكره، غير انه قال: الا مقدار حمصتين، وهذا الرقم الجديد يزيد على الصاع مقدار ١١٩ بالألف. وهذه الزيادة ناتجة من الكسور الضئيلة في الحاسبة. واما طرح الحمصتين، فلعله يمثل فرق الصاع عن الكيلوات الثلاثة. الا ان الصحيح ـ كما عرفنا في فصل الكر ـ: ان الصاع يساوي ٢٩٩٩,٩٩٧ غراماً. يعني يقل بثلاثة أجزاء من عشرة آلاف جزء عن الكيلوغرامات الثلاث.

وعلى أي حال، فحسابه جيد، لأن الاختلافات بسيطة جداً. ودفع الكيلوات الثلاث أحوط بكثير.

التطبيق الثالث: التطبيق على وزن الاسلامبول ـ باصطلاحه ـ وهو ما يسمى في المنطقة: الوزن العطاري او الصغير.

وقد عرفنا ان الحقة العطارية هي: ١,٣٦٧ كيلوغرام. فتكون الحقتان:

١,٣٦٧ × ٢= ٢,٧٣٤ كيلو غرام.

ويكون ثلاثة أرباع الوقية كما يلي: لأن الوقية ربع الحقة فتكون:

١,٣٦٧ ÷ ٤ = ٠,٣٤١ كيلوغرام او قل ٣٤١ غراماً وهو الوقية.

ثم نقول:

٣٤١ ÷ ٤= ٨٥,٢٥ غرام وهو ربع الوقية، ٨٥,٢٥ × ٣= ٢٥٥,٧٥ غرام وهو ثلاثة أرباع الوقية.

والمثقالان الا ربع مما ذكره يساوي ٤,٨٨٤ ÷ ٤= ١,٢٢١ غرام وهو ربع المثقال.

١,٢٢١ × ٣= ٣,٦٦٣ غرام ثلاثة أرباع المثقال.

او:

٤,٨٨٢ × ٠,٧٥ = ٣,٦٦٣ غرام.

٤,٨٨٤ + ٣,٦٦٣ = ٨,٥٤٧ غرام. وهو المثقالان الا ربع.

فاذا جمعنا هذه الكميات:

٢٧٣٤ + ٢٥٥,٧٥ + ٨,٥٤٧ = ٢٩٩,٢٩٧ غرام.

وهو ينقص عن الثلاث كيلوات واحداً بالمئة تقريباً.

ويحسن ان نحسب هذا التقدير بالمثاقيل، لأننا عرفنا في التطبيق الأول ان الصاع ٦١٤,٢٥ مثقالاً.

والحقة العطارية ٢٨ مثقالاً. فنأخذ منها حقتين تساوي ٢٨٠× ٢= ٥٦٠ مثقالاً. ويبقى عندنا ٦١٤,٢٥ ــ ٥٦٠= ٥٤,٢٥ مثقالاً.

فاذا علمنا، كما سبق، ان الحقة أربع اقق الواحدة وقية. والوقية أربع أقسام كل منها يسمى (ربع) والربع يقسم عرفاً الى قسمين ويسمى (نصف ربع) والى أربع أقسام ويسمى (ستة دراهم).

وهذا الناتج الأخير أقل من وقية. لأن ٢٨٠ ÷٤= ٧٠مثقالاً مقدار الوقية. فاذا أخرجنا منه نصف وقية: ٣٥ مثقالاً، بقي ٥٤,٢٥ ــ ٣٥= ١٩,٢٥.

فاذا أخرجنا نصفه وهو مقدار الربع من المثاقيل:

٣٥ ÷ ٢= ١٧,٥ مثقال.

بقي منه:

١٩,٢٥ - ١٧,٥ = ١,٧٥

ومعه تكون فريضة زكاة الفطر بالحقة العطارية: حقتان ونصف وقية وربع ومثقال واحد وثلاثة أرباع المثقال.

وهو كما قال سيدنا الأستاذ.

كتاب الخمس

فصل
ملكية الإمام
للأنفال وغيرها

قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[1].

وأود فيما يلي ان أنقل فقرة من شرح (تفسير الميزان) لهذه الآية الكريمة. لأنه مختصر ومفيد[2]:

قال: الأنفال جمع نفل بالفتح وهو الزيادة على الشيء. ولذا يطلق النفل والنافلة على التطوع لزيادته على الفريضة. وتطلق الأنفال على ما يسمى فيئاً أيضاً. وهي الأشياء من الأموال التي لا مالك لها من الناس كرؤوس الجبال وبطون الأودية والديار الخربة، والقرى التي باد أهلها وتركة من لا وارث له، وغير ذلك كأنها زيادة على ما ملكه الناس. فلم يملكها أحد فهي لله ولرسوله.

وتطلق على غنائم الحرب، كأنها زيادة على ما قصد منها فان المقصود بالحرب والغزوة الظفر على الأعداء واستئصالهم فاذا غلبوا وظفر بهم فقد حصل المقصود. والأموال التي غنمها المقاتلون والقوم الذين أسروهم زيادة على أصل الغرض.

أقول: الاصطلاح الفقهي للأنفال هو كل ما كان ملكاً للامام عليه السلام من الأموال، بالشكل الذي سنشرحه بعد ذلك من شكل الملكية. وهي كل ما عدّده في العبارة السابقة بعد ذكره لنافلة التطوع: وهو لم يستوعب المضمون المتكامل الا انه

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ١].

[2] ج ٩. ص ٥.

ذكر أهم الأمثلة.

غير انه عد (الديار الخربة) معها، وهو سهو منه قدس سره. ولكنه يريد الديار التي خربت باعراض أهلها عنها. وعندئذ تندرج القرى التي باد أهلها في ضمنها لأن سبب الاعراض قد يكون هو هلاك المالك وورثته. على توضيح يأتي.

وعلى أي حال، فينبغي ان يقع الكلام في عدة جهات:

الجهة الأولى: في بعض ما ورد في الأنفال، وفي سائر مملوكات الامام عليه السلام من الروايات:

عن حفص بن البختري[1] عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب. او قوم صالحوا بأيديهم وكل أرض خربة وبطون الأودية، فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وهو للامام من بعده يضعه حيث شاء.**

وعن حماد بن عيسى[2] عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح (في حديث) قال: **وللامام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب او يشتهي فذلك له قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، وله ان يسد بذلك المال جميع ما ينوبه من مثل اعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك مما ينوبه. فان بقي بعد ذلك شيء أخرج الخمس منه فقسمه في أهله. وقسم الباقي على من ولي ذلك. وان لم يبق بعد سد النوائب شيء فلا شيء لهم.**

الى أن قال: وله بعد الخمس الأنفال والأنفال كل أرض خربة باد أهلها، وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على غير قتال. وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكل أرض ميتة لا رب لها. وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم من غير وجه الغصب لأن الغصب كله مردود. وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له.

وقال: ان الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال الا وقد قسمه فأعطى كل ذي حق حقه. الى ان قال: والأنفال الى الوالي. كل أرض فتحت أيام رسول الله صلى الله عليه وآله الى

---

[1] الوسائل: [ج ٦. كتاب الخمس]. أبواب الأنفال. الباب ١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤.

آخر الأبد. وما كان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل، لأن ذمة رسول الله ﷺفي الأولين والآخرين ذمة واحدة. لأن رسول الله ﷺقال: المسلمون أخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم.

وموثقة زرارة[1] عن أبي عبد الله عليه السلامقال: قلت له: ما يقول الله: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ، وهي كل أرض جلا أهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجال ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول.

وموثقة محمد بن مسلم[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: انه سمعه يقول: ان الأنفال: ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة او بطون أودية فهذا كله من الفيء والأنفال لله وللرسول. فما كان لله فهو للرسول يضعه حيث يحب.

وعن محمد بن مسلم[3] أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم. وما كان من أرض خربة او بطون أودية فهذا كله من الفيء. فهذا لله ولرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث شاء وهو للامام بعد الرسول. واما قوله: وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ. قال: ألا ترى هو هذا. واما قوله: مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى. فهذا بمنزلة المغنم. كان أبي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين: سهم الرسول وسهم القربى. ثم نحن شركاء الناس فيما بقي.

ومرسلة العباس الوراق[4] عن رجل سماه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام. واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس.

---

[1] المصدر: الحديث ٩.

[2] المصدر: الحديث ١٠.

[3] المصدر: الحديث ١٢.

[4] المصدر: الحديث ١٦.

ووردت عن أهمية أموال الأئمة عليهم السلام روايات مؤكدة كثيرة. نذكر طرفاً منها:

رواية أبي بصير[١] قال: قلت: ما أيسر ما يدخل به العبد النار؟ قال: **من أكل من مال يتيم درهماً. ونحن اليتيم.**

وعن ابراهيم عن أبيه[٢] قال: **كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل، وكان يتولى له الوقف بقم. الى ان يقول عليه السلام: والله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً.**

وعن أبي الحسين الأسدي[٣] قال ورد علّي توقيع عن محمد بن عثمان العمري ابتداء لم يتقدمه سؤال. الى ان يقول عليه السلام : **لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على من أكل من مالنا درهماً حراماً.**

وفي رواية عن أبي حمزة الثمالي[٤] عن أبي جعفر عليه السلام، قال سمعته يقول: **من أحللنا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال وما حرمناه من ذلك فهو حرام.**

وعن أبي خالد الكابلي[٥] عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **وجدنا في كتاب علي عليه السلام: إنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتقون والأرض كلها لنا. فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتي وله ما أكل منها، (الى ان قال) حتى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها كما حواها رسول الله صلى الله عليه وآله ومنعها. الا ما كان في أيدي شيعتنا، فانه يقاطعهم على ما في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم.**

الجهة الثانية: في محاولة فهم هذه الروايات، وتعداد ما تذكره مما هو عائد الى الامام عليه السلام وذلك بغض النظر عن اسنادها، فان الفتوى على طبقها مشهور. مضافاً

---

[١] المصدر: الباب ٢. الحديث ٥.

[٢] [المصدر: الباب ٣. الحديث ١].

[٣] المصدر: الباب ٣. الحديث ٧.

[٤] المصدر: الحديث ٤.

[٥] المصدر: ج ١٧. أبواب احياء الموات. الباب ٣. الحديث ٢.

الى اسناد بعضها لبعض. فان احتجنا فقهياً الى الاشارة الى ضعف بعض الاسناد أشرنا اليه.

وتندرج مملوكات الامام عليه السلام في عدة أبواب:

الباب الأول: متعلق بما يحوزه الجيش الاسلامي بعد جهاد مشروع، او ما يكون تحت سلطته من أشياء.

أولاً: صفايا الملوك. وهو ما كان ملك البلاد المفتوحة قد اختاره لنفسه من ثياب ودور ومماليك وأراضي ووسائط نقل وغيرها مما ليس بغصب، (فان الغصب كله مردود) كما هو مقتضى القاعدة، وتنص عليه الرواية.

ثانياً: له أن يختار ما يشاء من الأموال: الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب ويشتهي. كما سمعناه من الرواية. يصرف ذلك في الحاجات العامة (يسد بذلك جميع ما ينوبه مثل اعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك).

وهذا يكون قبل القسمة وقبل إخراج الخمس، كما تنص الرواية.

ثالثاً: الخمس، فانه يجب إخراج الخمس، من الغنيمة بنص القرآن الكريم: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**[1].

يعني إخراج ٢٠٪ من مجموع ما وصل تحت اليد في الجهاد، واعطائه للامام عليه السلام، يتصرف فيه كيف شاء. وهذا بغض النظر عن (حق السادة) كما سوف نشير اليه بعد ذلك.

رابعاً: له حصة حين يقسم المال المغنوم بين المقاتلين فان له حصة كأحدهم أيضاً.

خامساً: اذا كانت الحرب غير مشروعة في الدين، فتكون الغنيمة كلها للامام عليه السلام، لا يجوز تقسيمها بين المقاتلين، ولا يختص هو بخمسها، بل له جميع المال مهما كثر.

الباب الثاني: ما يتعلق بالأراضي. يكون للامام عليه السلام منها ما يلي:

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ٤١].

أولاً: الأراضي الموات، يعني البراري القفار التي لم يمر عليها ملك أحد.

ثانياً: الآجام، وهي الغابات والأحراش.

ثالثاً: كل أرض باد أهلها، بعد ان كانت مسكونة. لأي سبب كان هلاكهم.

رابعاً: كل أرض أعرض عنها أهلها وخرجوا منها. كما لو خرج سكان احدى المدن من مدينتهم الى غير رجعة لسبب قاهر كالوباء او احتمال الدمار ببركان اوغير ذلك. فتكون الأراضي والبيوت المهجورة للامام عليه السلام.

خامساً: رؤوس الجبال وهي أعاليها وقممها.

سادساً: بطون الأودية. وهي الأراضي المنخفضة التي تكون بين الجبال.

واذا سمعنا الرواية تقول: رؤوس الجبال وبطون الأودية فهمنا عرفاً ان كل الجبل وكل الوادي له، وليس لرأس الجبل وبطن الوادي أية خصوصية.

ويدعم ذلك ان الأراضي الموات له من البراري والصحارى. فان الفكرة مشتركة بينها جميعاً، وهي كونها مما لا يجري على يد مالك، وانما يوكل أمرها الى الحاكم.

سابعاً: سيف البحار، وهي شواطيها، وهذا موجود في كلام الفقهاء[1]، ولم تشر اليه هذه الروايات.

ثامناً: كل أرض دخلها الجيش المسلم دخولاً مشروعاً في الدين، بدون قتال، فلا هم أسلموا ولا قاتلوا ولا صالحوا، ولكن خافوا وسلّموا. فتكون الأراضي كلها للامام.

وهذا هو المشار اليه بأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ولا رجال، ولا يكون فيه هراقة دم. يعني اهراق دم نتيجة للقتال.

تاسعاً: كل أرض صالح أهلها عليها، خوفاً من الجيش المجاهد او طمعاً او لأي سبب، وكان في شرط الصلح ان تكون الأراضي للامام، فتكون له.

الباب الثالث: ما يتعلق بالأموال في الظروف العادية، وهي على قسمين كلاهما للامام:

---

[1] [انظر شرائع الإسلام: ج ١. ص ١٣٧. جواهر الكلام: ج ١٦. ص ١١٩ وما بعدها].

القسم الأول: ان الامام وارث من لا وارث له.

فمن لا يكون له وارث معروف من الطبقات المشروعة له في كتاب الارث، يكون وارثه الامام عليه السلام.

القسم الثاني: له نصف الخمس المجعول او المشروع في الآية الكريمة: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[1] حيث قسمت الآية الكريمة الخمس ستة أقسام. الا ان الفقهاء طبقاً لما دلت عليه الأدلة المعتبرة قالوا بوجوب قسمته نصفين: نصف للامام عليه السلام وهو ما كان ﴿لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ وهو ما يسمى بحق الامام عليه السلام ونصف للفقراء العلويين وهو ما يسمى بحق السادة. وهو ما كان في الآية الكريمة ﴿وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ . على تفصيل ليس هنا محله.

ولنا بعد ذلك عدة ملاحظات في محاولة فهم بعض ما ورد في هذه الروايات من عبائر:

الملاحظة الأولى: ورد في رواية حماد بن عيسى (وللامام صفو المال ان يأخذ من هذه الأموال صفوها. مما يحب ويشتهي).

وهذا الحب والاشتهاء مما يجلّ عنه الامام عليه السلام المعصوم عن العمد والخطأ وعن كل شهوة دنيوية. ولعل العبارة نقل بالمعنى او ان الامام قالها تواضعاً.

واما واقع الأمر فان الامام انما يريد هذه الأموال ليصرفها في المصلحة العامة، وخاصة الأمور الاجتماعية والاقتصادية والنفسية الناتجة عن الحرب. والمفروض في منطوق الرواية وقوعها وفوز الجيش المجاهد فيها.

ولذا قال (وله ان يسد بذلك جميع ما ينوبه) مما سبق ان سمعناه. وما ينوبه لا بصفته الشخصية بل بصفته الحاكم الأعلى في المجتمع. ولذا قال: (مثل اعطاء المؤلفة قلوبهم وغير ذلك).

الملاحظة الثانية: قوله في نفس الرواية (قبل القسمة وإخراج الخمس). يعني ان الامام يأخذ الأمور المشار اليها من مجموع المال ما دام مجموعاً. قبل ان يقسم بين

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ٤١].

أفراد المقاتلين، كما ورد في الأدلة وكلمات الفقهاء، انه يُعطى للراجل سهماً وللفارس سهمان.

واما إخراج الخمس فهو قبل القسمة أيضاً. الا ان الامام في هذه الرواية لم يكن بصدد الترتيب من هذه الناحية. وانما لاحظ القسمة والخمس اجمالاً.

الملاحظة الثالثة: ورد في أكثر من رواية قوله: صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم. يعني تنازلوا اختياراً وأعطوا من أنفسهم التنازل والخضوع للجيش المجاهد. والأيدي هنا لا يراد منها اليد، بل هو استعمال مجازي يراد به الاختيار. لأن ما يدفع باليد يكون مدفوعاً بالاختيار عادة.

الملاحظة الرابعة: ورد في رواية حماد بن عيسى أيضاً: والأنفال الى الوالي. يعني الوالي الحق. الذي له الولاية الحقيقية في الشرع الاسلامي على المجتمع.

ثم قال: كل أرض فتحت أيام رسول الله ﷺ الى آخر الأبد. وما كان افتتاحاً بدعوة أهل الجور وأهل العدل.

يراد بأهل الجور من كان دينهم في الأصل الدين الاسلامي. ولكن حكموا على غير كتاب الله وسنة رسوله. وقد عرفنا ان جميع ما يقع بأيديهم وسلطتهم من منقول وغير منقول فهو للامام.

واما ما فتحه رسول الله ﷺ وما فتحه أهل العدل، فليس الأمر على اطلاقه في ان كله للامام والرواية مقيدة بروايات أخرى معتبرة. فمثلاً لا يكون للامام تلك الأموال التي يجب ان تقسم بين المقاتلين ولا يكون له الأراضي التي صولح أهلها على ان تكون الأراضي لهم. ولا يكون له النفوس التي لم تقاتل ولم تؤسر. وهم الناس الاعتياديون في المجتمع.

الملاحظة الخامسة: بالرغم من ان الله جل جلاله نسب الى نفسه ملكية الأموال ﴿أنمَا غَنِمتُم مِنْ شَيْءٍ فَأنّ لِلّه خُمُسَهُ وَلِلرّسُولِ﴾ فهو مالك كملكية البشر. الا ان ذلك لمصلحة معينة تعود الى العباد وليس لذاته المقدسة، فانه غني عن العالمين ﴿لَنْ يَنَالَ اللّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَقْوَى مِنكُمْ﴾[1].

---

[1] [سورة الحج: الآية ٣٧].

فما كان ملكاً لله سبحانه فأمر تدبيره والبت في التصرف فيه، عائد الى الرسول ﷺ وما كان أمره عائداً اليه ﷺسواء ملكية الله او ملكية رسوله فهو بعد النبي ﷺعائد الى الامام. وسنرى ما يكون اذا كان الامام عليه السلام مفقوداً.

الملاحظة السادسة: بالرغم من ان الأنفال من ظاهر هذه الروايات وغيرها والمصطلح الفقهي الأوكد والأوضح، يراد بها ملكية الامام او قل: مملوكات الامام، او قل: كل ما كان لله ولرسوله وللامام من منقولات وغير منقولات وانسان وحيوان وجماد.

الا انه غلب على استعمال هذا اللفظ: الأنفال، على غير المنقول. أعني الأراضي وما اليها. بل خص بغير المأخوذ بالجهاد كالأراضي الموات ورؤوس الجبال وبطون الأودية وسيف البحار. فان هذه ملك الامام مطلقاً بشكل لا علاقة له بالجهاد. وهي الأنفال بالمصطلح السائد. الا انه لاشك ان فيه تجوّزاً. او قل: ضيقاً في النظر. فان الأنفال كما سمعنا تعم ما أخذ بالحرب وغيره من منقول وغير منقول.

وهذا بعينه يسمى الفيء والفيء هو الوصول ومن هنا سمي الظل العائد عصراً بعد أن كان تحت الشمس، فيئاً. وظاهر القرآن الكريم والسنة الشريفة استعماله في المعنى العام للأنفال المشار اليه قال الله تعالى: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى**﴾[1]. يعني: وما أرجعه الله على رسوله.

والفكرة النظرية التي انطلق منها هذا الاستعمال هو ان الأصل في الأشياء ان تكون لأهل الحق، او قل لله ولرسوله. ولكن تمّت خلال التاريخ سيطرة الكافرين والفاسقين والمشركين على الأشياء. فكأنها خرجت عن ملكية الله ورسوله الى ملكية هؤلاء. فاذا تم الجهاد الاسلامي وغنم الجيش المجاهد بقيادة الرسول ﷺ او غيره أي شيء منقول او غير منقول فهو (فيء) يعني راجع الى الله ورسوله بعد ان كان خرج عنهم، فالآن عاد اليهم بعد غياب.

الملاحظة السابعة: ورد في رواية أبي بصير ما مضمونه: ان أيسر ما يدخل به الفرد النار في الآخرة هو ان يأكل مال اليتيم. لماذا؟ لأن اليتيم ليس له دفاع الى

---

[1] [سورة الحشر: الآية ٧].

جانبه. فاذا أكل المشرف عليه أمواله، فانه لا يعلم ولا يستطيع ان يفعل أي شيء. بل قد لا يعلم ذلك أحد من الخلق، فلا فائدة يومئذ حتى في تطبيق القوانين، ولكن علم الله عز وجل شامل له وبصير به، فيدخله النار﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَموالَ الْيَتَامَى ظُلْماً......... وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[1].

ثم قال في الرواية: ونحن اليتيم. يعني لا يجوز أيضاً أكل أموالنا بدون اذننا ولا رعايتنا وتدبيرنا.

والتعبير باليتيم هنا له عدة وجوه أوضحها ما أشرنا اليه من ان اليتيم لا دفاع له الى مصلحة نفسه وفي الاشراف على أمواله. فكذلك الأئمة عليهم السلام ومواليهم حين لا يكون الأمر بأيديهم وليس لهم سلطة عامة. عندئذ يمكن لكثير من الناس المنحرفين والفاسقين ان يأكلوا أموالهم. وهذا قائم الى حد الآن فيما يخص الامام من أموال، وخاصة ما يسمى بحق الامام من الخمس.

ولا يوجد مبرر شرعي محدد لاهتمام الفقهاء بحق الامام من الخمس، واهمالهم لسائر أموال الامام الى حد لا يوجد الآن في أذهان المتشرعة لها أي تحديد. بمعنى انهم لا يعلمون ما هي ممتلكات الامام من غير حق الامام عليه السلام. وهذا أمر مؤسف حقاً. مع ان الفقهاء يعلمون ذلك ويستطيعون تدبير بعضه لا أقل.

وقد عرفنا ملكيات الامام فيما سبق. وقد يخطر في البال انها مربوطة بالجهاد الاسلامي، ولا يوجد الآن هذا الجهاد. وجوابه: ان عدم وجوده لا يعني عدم وجود ملكيات الامام:

أولاً: لأن بعض تلك الملكيات لا ربط لها بالجهاد كما عرفنا. كالأراضي الموات والغابات وغيرها مما سبق.

ثانياً: لأن الجهاد بعد الاسلام قد حصل فعلاً. ولا زال أثر ذلك موجوداً الى حد الآن، كما يعلم الفقهاء، وغض النظر عن أثره، أمر ليس بصحيح ولا شرعي.

الا ان الذي يهون الخطب في موقف الفقهاء، قصورهم غالباً عن التصدي للأمور العامة، وتدبير ما ليس بأيديهم من أراضي ومجتمعات، فهم في حال تقية

---

[1] [سورة النساء: الآية ١٠].

دائمة، وهذا هو عذرهم أمام الله سبحانه، وليس هو من باب عدم ملكية الامام عليه السلام للأشياء. وسيأتي الكلام عن مقدار سلطة الفقهاء على ذلك.

الملاحظة الثامنة: ورد في رواية أبي خالد الكابلي: **إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتقون والأرض كلها لنا.**

وأقرب إيضاح لهذه الفكرة من ناحية القواعد المتداولة. ان ملكية أهل البيت سلام الله عليهم ذات مستويين:

المستوى الأول: الملكية الواقعية للأشياء بصفتهم أولياء الله عز وجل في خلقه. فلهم الاشراف على الخلق والتدبير لهم بأمر من الله عز وجل وحكمه. وهذا أمر متوافر في أخبارنا[1].

المستوى الثاني: ملكيتهم للأنفال او الفيء. بالمعاني او بالتفاصيل السابقة التي استعرضناها.

واما ملكيتهم للأشياء التي يملكها الناس الآخرون بمختلف مستوياتهم وأديانهم ومذاهبهم وأجيالهم. فهذا لم يثبت فقهياً، كل ما في الأمر ان أمرهم نافذ فيه لمن يكون له استعداد الى طاعتهم، وتنفيذ أوامرهم. فلو أمر الامام شخصاً ان يطلق زوجته او يتصدق بأمواله وجب عليه ذلك. وهذا شكل من أشكال الملكية، ولو مجازاً، لأن الملكية في واقعها، هو سيطرة الشخص على الشيء، بحيث يستطيع التصرف فيه بجميع أنحاء التصرف والاشراف عليه تماماً. وهذا كما يكون للمالك الشخصي، يكون للامام عليه السلام بهذا المعنى.

ولا ينبغي ان يخطر في البال: ان هذا من اجتماع ملكيتين على مملوك واحد، لأن جوابه: ان هاتين الملكيتين ليسا على شكل نظري واحد وان كانت عملياً على نفس الشكل. لأنه من الناحية النظرية، فان المالك الخاص او رب المال ملكيته عرفية او قل سوقية او عقلائية. وهي الشكل الاعتيادي من الملكية، واما ملكية الامام لنفس

---

[1] [الكافي: ج ١. كتاب الحجة. باب ان الأئمة عليهم السلام ولاة أمره وعيبة علمه. وغيرها من أبواب هذا الكتاب].

الأشياء فهي ملكية ولاية واشراف وتدبير، وليست مليكة مباشرة من الناحية الفقهية.

الجهة الثالثة: في إيضاح ملكية الامام عليه السلام من الناحية الفقهية.

تتحقق هذه الملكية على عدة مستويات:

المستوى الأول: مستوى ملكياته الشخصية كبيته الذي يسكنه والثياب التي يلبسها او الأرض التي يصل اليه منها وارد وهكذا.

وهذه ملكياته الخاصة على غرار سائر الناس. والتي يصرف منها على نفسه وعائلته ونحو ذلك، والتي يجب عليه فيها الحج. وهكذا.

هذه المملوكات، انما يملكها بصفته الشخصية، بصفته (فلان ابن فلان) ـ كما يقولون ـ ويرثها منه ورثته بعد وفاته.

المستوى الثاني: المرافق العامة التي لا[1] تستوعب المجتمع كله. كالأوقاف وكل ما يمت الى الدولة بصلة لو كان له حكم وسيطرة. فان لم يكن له سيطرة كان هو المستحق لها وان كان مغلوباً على أمره. كالمساجد والمستشفيات والجسور والمعامل وغيرها. مما تم انشاؤه بالأموال العامة طبعاً.

وسوف نشير قريباً الى ان هذه الملكية وما بعدها لا يملكها الامام بصفته الشخصية، وغير قابلة للميراث بعد وفاته، وانما هي مملوكة للمجتمع ككل، وانما له منها وعليها الاشراف والتدبير، فيكون له منها التعب و لغيره المهنأ.

نعم، له حصة كباقي الناس، بصفته واحداً من الشعب او بصفته من الموقوف عليهم في بعض الأوقاف او بصفته مريضاً في بعض المستشفيات وهكذا.

ولا ينبغي ان ننسى هنا الاشارة الى مرافق عامة أخرى مربوطة بالدولة كالجيش والشرطة والبريد وغير ذلك كثير مما هو مربوط بالدولة. وهذا هو الذي تم تطبيقه في زمن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حين تمت له السيطرة الفعلية على المجتمع.

المستوى الثالث: ملكيته للأنفال او الفيء وقد علمنا منها الشيء الكثير. وهو أيضاً يملكها بصفته العامة لا بصفته الخاصة، ولا تذهب ميراثاً لورثته.

---

[1] [لعل (لا) هنا زائدة].

نعم، ظاهر الروايات التي سمعناها وغيرها انه ـ أعني الامام ـ يستطيع أن يصرف منها على حوائجه الشخصية. كقوله: يضعه حيث شاء: الشامل حتى للحوائج الشخصية. وكقوله: وله ان يسد بذلك المال جميع ما ينوبه: الشامل أيضاً لها. وغير ذلك.

كما له ان ينوي او يقصد التملك الشخصي لبعض الأموال اذا رغب في ذلك فتدخل في ملكيته الشخصية ويرثها الورثة.

بقي انه ينبغي الاشارة الى أمرين:

الأمر الأول: ان الامام عليه السلام يكون بذلك مفوّضاً على أموال لا حصر لها. الا انه لا ينبغي ان يأتي في ذهن احد احتمال خيانته وحاشاه او التصرف القليل فضلاً عن الكثير بشكل غير عادل او غير كامل. فان ذلك على خلاف الدليل القطعي على عصمته، وان الأئمة عليهم السلام عدل الكتاب الكريم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله[1]، وقول النبي صلى الله عليه وآله[2]: **من كنت مولاه فهذا علي مولاه**. وغير ذلك من الأدلة.

وكذلك هذا هو حال كل من ينصبه الامام. في حياته او بعد وفاته من أشخاص للتصرف في هذه الأموال العامة، من المستويين الثاني والثالث، سواء كان بالتفويض الخاص، أعني الوكالة الشخصية ونحوها، او كان بالتفويض العام. يعني ايكال الأمر الى بعض الأشخاص المحتوين على شرائط معينة، ليكون لهم الاشراف على هذه الأموال مدى الأجيال وسيأتي بحثه.

فانه عليه السلام، سوف لن يختار، على أي حال، الا من كان ثقة عدلاً، يصل احتمال خيانته الى درجة الصفر. وهذا تماماً بصفته معصوماً من العمد والخطأ في مخالفة العدل الواقعي.

---

[1] [انظر في ذلك حديث الثقلين المتواتر في مصادرالفريقين منها : الكافي: ج ٢. كتاب الإيمان والكفر. باب أدنى ما يكون العبد فيه مؤمناً. أمالي الشيخ الصدوق: المجلس ٦٤. الحديث ١٥. الإرشاد للشيخ المفيد: ج ١. ص ١٧٦، ١٨٠، ٢٣٣. وغيرها الكثير من مصادرنا. واما مصادر العامة انظر مسند أحمد: ج٥. ص ١٨٢. السنن الكبرى للنسائي: ج ٥. ص ٤٥، ١٣٠. وغيرها كثير].

[2] [الكافي: ج ١. باب ما نص الله و رسوله على الأئمة عليهم السلام. الحديث ١].

الأمر الثاني: انه قد يقال فقهياً: ان ظاهر الروايات التي سمعناها وغيرها: الملكية الخاصة للامام عليه السلام في كل هذه المستويات التي سمعناها. يكفينا من ذلك ظواهر الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[1]. وقوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾[2]. الآية.

وهذه اللام في هذه الآيات وما يوازيها من الروايات، ظاهرة بالملكية الخاصة عرفاً وشرعاً. فلماذا قلنا بأن ملكيته لها ليست خاصة بل هي ملكية (عامة) بمعنى الاشراف والتدبير ليس الا؟

الا ان هذا الأمر غير محتمل فقهياً، وان احتمله البعض، فان الدليل الفقهي على خلافه. ويكفينا للاستدلال على ذلك أمران:

الأمر الأول: نسبة الملكية الى الله عز وجل، فانه لا يصدق بحقه سبحانه ان يصرف منها على نفسه وعياله او يذهب ميراثاً، جل جلاله عن كل نقص. اذن، فالملكية المنسوبة اليه سبحانه انما هي نحو من أنحاء الملكية العامة، بولاية أوليائه واشرافهم.

الأمر الثاني: سيرة الرسول صلى الله عليه وآله والأولياء بعده. فانهم كانوا يصرفون هذه الأموال العامة على المجتمع والمصالح العامة. ولم يكن يأخذ أحدهم أكثر مما يناله شخصياً بصفته فرداً من المجتمع.

فالقول بملكيتهم الشخصية لكل تلك الأموال، خلاف هذه السيرة حتماً. على انه توجد هناك أدلة أخرى على ذلك لا حاجة الى التوسع بها.

فهذا كله الحديث عن المستوى الثالث للملكية، وهي ملكية الامام عليه السلام الأنفال او الفيء بما فيه حق الامام عليه السلام.

المستوى الرابع: ملكية الامام عليه السلام، للأرض كلها. بالمعنى الذي سبق ان قلناه من ان له الأمر النافذ في كل شيء او قل: في ممتلكات الآخرين. فأربابها يملكونها

---

[1] سورة الأنفال: الآية ١.

[2] سورة الأنفال: الآية ٤١.

ملكية شخصية او خاصة، والامام يملكها ملكية عامة بالولاية والاشراف. وقد سبق ان عرفنا ان هذا لا يكون من اجتماع الملكيتين على مملوك واحد.

ولا حاجة الى الاشارة بأن هذا المستوى الواقع بعد المستويات الثلاثة الأولى يجعل للامام عليه السلام السيطرة والاشراف على جميع ما في الأرض. لا يحول دون ذلك الا عصيان العاصين وفسق الفاسقين و اعراض المعرضين، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

الجهة الرابعة: فيمن يكون بعد غياب الامام وفقدانه وفي حدود ملكيته او سيطرته او ولايته.

لا شك ان من عينه الامام عليه السلام بوكالة معينة، بنص خاص، ليتصرف بدله عند عدم وجوده، فهذا الشخص له ان يتصرف بمقدار الاذن، وليس له ان يتصرف خارج حدود اذنه ومسؤوليته. كائنة ما كانت. فقد تقتصر على الأمر القليل وقد تستوعب الأمر الكثير حسب رأي الامام نفسه.

واما اذا لم يوجد الامام ولا وكيله الخاص فقد أشرنا في فصل الاجتهاد والتقليد، بأن الشارع المقدس علم انه ستكون أجيال بعيدة عن الصدر الاسلامي الأول وستكون منقطعة عن تلقي التشريع من مصدره الاساسي، وهو أخذه من الامام مباشرة ومشافهة. ولكن الاسلام باق ما بقي الدهر و **(حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرام محمد حرام الى يوم القيامة)**[1].

اذن فماذا تفعل الأجيال الآتية؟ ولا يمكن اهمالها او الاعراض عنها، ومن هنا جعلوا للناس طرقاً الى فهم الحرام والحلال والتشريع والتطبيق مهمة وموسعة، أشرنا الى جانب منها هناك. وقد وردت في ذلك روايات عديدة روينا بعضها هناك.

منها على سبيل المثال: رواية لعمر بن حنظلة[2] وفيها يقول الامام أبي عبد الله عليه السلام: **ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه**

---

[1] [الكافي: ج ١. باب البدع والرأي والمقائيس. الحديث ١٩].

[2] الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١١. الحديث ١.

فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.

ومنها رواية العمري[1] ومنها: **واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.**

الى غير ذلك، وتمحيص هذه الروايات عن طريق الاستدلال الفقهي موكول الى فصل الاجتهاد السابق وكتاب القضاء اللاحق. والبقية موكولة الى الفقه وليس هذا محل تفصيلها.

والمهم في الأمر: ان علماء الاسلام اتفقوا على اعطاء بعض الصلاحيات لمن اتصف بكونه فقيهاً عارفاً، وان اختلفوا في مقدار هذه الصلاحيات وسعتها ومهما كانت فهي:

أولاً: تعني النيابة عن الامام عليه السلام، في ذلك الحقل الذي يكون للفقيه التصرف فيه.

ثانياً: تعني ازجاء الحاجات الدينية للأفراد على النطاق الممكن في أي زمان ومكان. لكن قد يكون الامكان واسعاً وقد يكون ضعيفاً، حسب ظروف التقية التي يعيشها الفقيه.

والقدر المتيقن من الصلاحيات التي أعطيت دينياً للفقيه، مما أخذ به المشهور بل تسالم عليه الفقهاء:

أولاً: الفتوى بما توصل اليه من حكم الاسلام.

ثانياً: جواز تقليده ورجوع العامة اليه في أحكامهم، مع اتصافه بالأعلمية عن غيره.

ثالثاً: جواز توليه القضاء الشرعي بين المتخاصمين. أياً كانت قضاياهم و تطبيق حكمه عليهم.

رابعاً: الولاية على بعض الأشياء. كالصغير الذي لا ولي له. والغائب الذي لا وكيل له، والممتنع الذي يؤدي امتناعه الى الضرر. والوقف الذي ليس له ولي

---

[1] المصدر: الحديث ٩.

معروف.

خامساً: الولاية فيما يعود الى الأئمة المعصومين عليهم السلام من أموال. وقد ركّز الفقهاء على جانبين منها، وأهملوا أكثر الجوانب التي عرفناها فيما سبق.

ركزوا على حق الامام من الخمس، وكذلك ـ وفي بعض الحدود ـ: الولاية على الأوقاف والمراقد العائدة لهم عليهم السلام.

هذا، واما ما قد يخطر في الذهن من ان للفقيه ان يؤم الناس في صلاة الجماعة، وان يعقد بين الزوجين، وان يوقع التصالح بين متخاصمين، ونحو ذلك من الأعمال. فهذا وان كان صحيحاً، بل هو مستحب فعلاً، والفقيه أولى به من كل الناس. الا انه ـ مع ذلك ـ ليست هذه الأمور خاصة به بل تشمل العديدين من غير الفقهاء.

ولكل مورد منها شرائطه الخاصة به. فصلاة الجماعة لا يجب فيها غير عدالة الامام. واما عقد القران فلا يجب فيه شيء سوى ان يكون الفرد محسناً له فقهياً. وكذلك ايقاع التصالح بين فردين او فئتين.

اما ما عددناه قبل قليل، فهو الصلاحيات الخاصة به، أعني الفقيه الجامع للشرائط فمثلاً يحرم على أي انسان ان يتولى الفتوى او القضاء غيره. وكلها هكذا.

وينبغي أن نلتفت الى بعض الأمور السلبية للفقيه، فاننا ذكرنا في هذا الفصل أربع مستويات لسيطرة الامام المعصوم وصلاحياته. ومن المعلوم ان اثنين منها ليس للفقيه فيها نصيب وهي المستوى الأول وهي ملكيته الشخصية اذ ليس لأي فقيه ان يتصرف بالملكية الشخصية للامام المعصوم عليه السلام. وانما تعود لورثته ان وجدوا.

وكذلك من المعلوم فقدان الفقيه للمستوى الرابع من سيطرة الامام. وهو نفوذ أمره في كل شئ حتى لو قال طلق زوجتك او اعتق عبدك او تصدق بمالك او اقتل نفسك. فان كل ذلك واجب الطاعة للمعصوم عليه السلام. ولكن لا يجب فيها طاعة الفقيه. الا بأحد طريقين:

أحدهما: ان يأمر الفقيه الفرد او الأفراد، بصفته مفتياً بالحكم الشرعي فيكون طاعة الفرد له طاعة للحكم الشرعي، وليس له شخصياً.

ثانيهما: ان يأمر الفقيه بالولاية فيما فيه مصلحة عامة مما لا حاجة الى التمثيل له الآن. فانه يكون متبعاً وواجب الطاعة. واذا كان مبسوط اليد وجبت طاعته حتى على من لم يقلده أيضاً.

اما في الحدود الشخصية للأفراد، مما لا يرتبط بأحد هذين النحوين، فالفقيه غير واجب الطاعة جزماً.

نعم، قد يكون واجب الطاعة بالعنوان الثانوي، كما لو كان عصيانه أذية له وأذية المؤمن حرام. او كان عصيانه مما يترتب عليه مفسدة شخصية بعض المؤمنين او عامة في المجتمع[1]، الا ان هذا كله غير المفروض من عدم ترتب أي اثر سلبي على عصيانه.

اذن، فالمستوى الأول والرابع، اللذين كانا للامام المعصوم غير موجودين، للفقيه العارف.

بقي الكلام في المستويين الثاني والثالث. وفيما ذكرناه من الصلاحيات قبل قليل... كفاية في اندراجه في المستوى الثاني. لأنها جميعا تمثل جانباً مهماً من ذلك المستوى. نعم اذا كان مبسوط اليد، جاز له تولي جميع حدود المستوى الثاني من صلاحيات، ولم يجز له التخلي عنها او ايكالها الى غيره، الذي قد لا يكون صالحاً لها شرعياً او واقعياً.

واما ولايته على المستوى الثالث الذي ذكرت الروايات ملكية الامام له. كالمفاوز والغابات والأودية وقمم الجبال وغيرها.فمشهور الفقهاء، بل لعله المتسالم بينهم انهم يحفظون للامام ملكيته في هذه الأمور. ولا يعني عندهم بصفتهم نواب الامام عليه السلام ان تنتقل الملكية اليهم. الا انهم قد يمارسون صلاحيات الولاية بالنيابة عنه في هذه الأمور.

وهذا من الفقهاء اتجاه محترم ومعقول[2]. ولكننا عرفنا ان معنى ملكية الامام

---

[1] وعندئذ تقع المزاحمة بين هذه الأمور والمأمور به ان كان في نفسه مرجوحاً او حراماً شرعاً، ويجب على المكلف تقديم أفضلهما شرعاً.

[2] لأن فيه حفظاً في الفتوى لاستحقاق الامام في عامة الأمور وتواضعاً من قبل الفقهاء تجاه أنفسهم.

لهذه الأمور هو ولايته عليها في حدود المصلحة العامة، فاذا رأى الفقيه ولايته هو أيضاً بصفته نائباً عن الامام عليه السلام. فالملكية التي لا تعني أكثر مما قلناه تثبت للفقيه أيضاً. بصفته متصرفاً في المصالح العامة[1].

ومن هنا يمكن ان نعدد الأمور التالية كشيء مندرج تحت الولاية: الخمس بقسميه مهما كان مصدره والبراري ورؤوس الجبال وبطون الأودية، والآجام وكل أرض باد أهلها، وكل أرض أعرض عنها أهلها وسيف البحار وميراث من لا وارث له.

بقي الحديث عن الأموال الناتجة عن الجهاد الاسلامي. مثل صفايا الملوك والأرض المصالح عليها وغير ذلك، فالأرجح صرف النظر في الحديث عنها الآن لعدم وجود الجهاد الاسلامي.

ومن ناحية أخرى فليس للفقيه البدء بحرب جهادية ضد أي أحد، الا في مورد واحد تسالم عليه الفقهاء، وهو الدفاع اذا خيف على بيضة الاسلام. ويقصدون به احتمال هلاك المسلمين ككل وانطماس الدين الاسلامي في منطقة معينة. عندئذ يجوز للفقيه التصدي للحرب بل يجب عليه أحياناً الا ان هذا غير خاص به بل واجب على كل الأفراد كل بحسبه. بل يجب على الأفراد من خارج المجتمع ان يدافعوا عن مثل هذا المجتمع البائس.

الا ان هذا كله الآن مما لا تطبيق له في عالم الحياة. ولا دليل على جواز شيء أوسع من ذلك قد يتسبب به الى قتل النفوس واهراق الدماء فان ذلك موكول الى القيادة الاسلامية المعصومة كرسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام، والمهدي عليه السلام بعد ظهوره.

ويؤيد عدم جوازه الآن تضاعف القوى المعادية للدين الاسلامي أضعافاً مضاعفة و من كل الجهات، و قد أجازنا القرآن الكريم بالفرار اذا كان العدو أكثر من ضعف الجيش المجاهد ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِنْ يَكُنْ

---

[1] تماماً كما تنتقل هذه الملكية الى الامام الذي بعده لا الى ورثته كما قلنا، فكذلك تنتقل الى الولي الذي بعده.

مِنكُمْ مئة صَابِرَةٌ يَغلِبُوا مِئتَينِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ أَلفٌ يَغلِبُوا أَلفَينِ﴾[1] .

و اما اذا كان العدد أكثر فلا اشكال في جواز الفرار والمسالمة و وجوب التقية بل حرمة تعريض النفوس للتلف بلا مقابل. ولله في خلقه شؤون.

ولا ينبغي ان ننسى ان أكثر ائمتنا المعصومين عليهم السلام، عانوا من ظروف التقية والمسالمة والهدنة مع الآخرين الشيء الكثير بصبر عظيم وصدر رحب كريم. لا يستثنى من ذلك ـ بعد ولاية أمير المؤمنين عليه السلام ـ الا ثورة الحسين عليه السلام التي كانت لها مصالحها الخاصة التي لا يمكن القياس عليها او استنتاج القاعدة العامة منها. والتي لا يصدّق فيها وفي أمثالها الا المعصوم عليه السلام.

والمهم ان الجهاد الاسلامي، اذا لم يكن موجوداً، فلا حاجة الى التعرض الى أحكامه او ولايته.

الجهة الخامسة: في أدلة التحليل.

بعد ان عرفنا في الجهة الثالثة من هذا الفصل مقدار ملكيات الامام عليه السلام وسعة ولايته، نريد ان نعرف ما هو المأذون لنا ان نتصرف فيه كمسلمين موالين للأئمة سلام الله عليهم.

فقد ثبت فقهياً جواز التصرف في بعض تلك الملكيات العامة، كما يلي:

أولاً: من أحيى أرضاً فهي له، كما ورد في الروايات المعتبرة، وقد سمعنا في رواية أبي خالد الكابلي ما يشبه ذلك. الا انه أمر بدفع خراج الأرض الى الامام. وهو خاص بأهل الكتاب وغير شامل للمسلمين، وشموله لهم غير محتمل فقهياً وقد أعرض عن مضمونه الفقهاء. الا ان يحمل معنى الخراج على أمور مالية أخرى، كالزكاة والخمس.

والاحياء يكون بالتصرف، بالأرض بشكل معتد به عرفاً كالبناء فيها او الزراعة عليها او حفر بئر خلالها وهكذا. وهذا لا يختلف فيه البراري ورؤوس الجبال وبطون الأودية والغابات وغيرها. فان الغابات وان كانت محياة طبيعياً الا ان تطويرها واستغلالها بالعمل البشري ممكن فتكون راجعة الى العامل.

---

[1] سورة الأنفال: الآية ٦٦.

وكذلك سيف البحار والأنهار وهي شواطيها فان استغلالها واحياءها ممكن وبه تكون راجعة الى المحيي.

ثانياً: ما يرجع الى الامام عليه السلام من أموال كحق الامام، و صوافي الملوك لو وجدت، وكذلك ميراث من لا وارث له و الأموال المغنومة بالحرب غير المشروعة فهذه كلها على غرار حق الامام.

وحكمه: اننا يجب ان نصرفه في كل مورد نحرز فيه رضاه عليه السلام. شأنه في ذلك شأن كل مال مملوك لأي انسان يجب ان يصرف في الموارد التي نعلم فيها برضاه واذنه. والامام وان كان مفقوداً الآن الا ان هناك من القواعد الشرعية والفقهية ما تدلنا على جواز بعض التصرفات و الاذن فيها. وخاصة و نحن نعلم انه عليه السلام لا يريد شيئاً من هذه الأموال على الاطلاق للصرف منها على دنياه و نفسه و عائلته و نحو ذلك. و انما يريدها محضاً للصرف على ما فيه المصلحة الدينية العامة او الخاصة.

و لا يخفى ان هذه الفتوى من الفقهاء احتياطية، بناء على ان حق الامام ونحوه ملك شخصي للامام عليه السلام. و هو أمر ضعيف في الوجوه الفقهية. و الشيء الأصح هو اختصاص الامام بها اختصاص ولاية و اشراف و لذا من غير المحتمل انتقالها الى ورثته بعد وفاته. وانما تنتقل الولاية عليها الى الولي الذي بعده، وهو الامام الذي يليه.

ثالثاً: بعد دفع حق الامام الى وليه او الاستئذان منه او التصرف فيه برضاه شأنه في ذلك شأن سائر الحقوق الشرعية كالخمس والزكاة، يبقى الباقي حلالاً للمالك. كالمال المخمس و هو الباقي بعد التخميس و المال المزكى وهو الباقي بعد دفع زكاته.

وكذلك الأرض المستغلة بالاحياء أياً كان شكله. وكذلك الموقوفات على الامام اذا كان التصرف فيها في الحدود الشرعية. فكل ذلك، حلال لمن يصل اليه المال.

رابعاً: كانت الغنيمة في صدر الاسلام حينما تصل الى المدن الاسلامية من الغزوات والحروب، بما فيها النساء الجواري. كان الناس يتقاسمونها ويستغلونها

بدون دفع الخمس برغم نص الآية الكريمة على وجوب دفع الخمس. الأمر الذي يوجب حرمة الاستغلال والتصرف في الأموال بما فيها الجواري.

ومن هنا وردت أخبار التحليل، والتحليل على عدة مستويات:

المستوى الأول: تحليل مطلق لكل الأموال.

كما ورد في موثقة أبي سيار مسمع بن عبد الملك[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: وفيها يقول: **وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم. فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة.**

و هذه هي الحرمة الناتجة من عدم دفع الخمس، و عدم اذن الولي في المال المولى عليه.

المستوى الثاني: تحليل النساء.

كصحيحة الفضلاء الثلاثة[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا الينا حقنا. الا وان شيعتنا من ذلك وآبائهم في حل.**

وعن ضريس الكناسي[3] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **أتدري من أين دخل الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري. فقال: من قبل خمسنا أهل البيت، الا لشيعتنا الأطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم.**

وفي رواية أبي خديجة[4] عن ذلك: **هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال. اما والله لا يحل الا لمن أحللنا له. الحديث.**

---

[1] الوسائل: ج ٦. كتاب الخمس. أبواب الأنفال. الباب ٤. الحديث ١٢.

[2] المصدر: الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٣.

[4] المصدر: الحديث ٤.

المستوى الثالث: تحليل الخمس.

فعن يونس بن يعقوب[١] قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القماطين. فقال: جعلت فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت. وانا عن ذلك مقصرون. فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أنصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم.

وظاهر السؤال وصول الأموال من أناس ليس من مذهبهم فهل يجب دفع الخمس من قبل أناس يرون وجوبه في ذمتهم.

وهذا يعني ان هذا غير شامل لحالات أخرى كما لو وصل المال من أناس لا يدفعون الخمس عصياناً بعد الزامهم به تشريعياً.

والجواب نص في التحليل وعدم تكليفهم بدفع هذا الخمس، وهي عبارة تحتاج الى شرح يكون الأفضل تاجيله الى محله من الفقه.

واما ما ورد في صحيحة زرارة [٢] عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: ان أمير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم.

فعبارة الخمس وان كانت عامة الا ان التحليل وهو طيب المولد يجعل الأمر خاصاً بالنساء ولا يشمل المواد[٣] الأخرى.

المستوى الرابع: تحليل الفيء وهي الأنفال كلها.

فعن أبي حمزة[٤] عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: ان الله جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء فقال تبارك وتعالى: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ......" فنحن أصحاب الخمس والفيء. وقد حرمناه على جميع الناس ماخلا شيعتنا. والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان او مالاً. الحديث.

---

[١] المصدر: الحديث ٦.

[٢] المصدر: الحديث ١٦.

[٣] [لعل الأرجح (الموارد) بدل (المواد)].

[٤] المصدر: الحديث ١٩.

وهذا يعني أولاً تحليل استغلال الأرض كما سمعنا في المستوى الأول. ويعني ـ ثانياً ـ تحليل الخراج الذي كان يرد من الأرض، واستعماله بدون إخراج خمسه.

و تمام الكلام موكول الى محله من الفقه.

كتاب الصوم

فصل
الهلال

قال الاختصاصيون في علم الفلك: ان القمر قطره ٢١٦٠ ميلاً ويدور في مدار اهليلجي حول الأرض ككل المدارات الفلكية. ولهذا يتراوح بعده عنا بين ٢٢٢ ألف ميل و٢٥٣ ألف ميل.

وسرعة القمر في مداره ٣٢ ألف ميل في الساعة. أي ستة أعشار الميل في الثانية (٠،٦٣).

الا ان كل ذلك لا يكون له أثر مهم في الفقه. وانما المهم فقهياً، هو ان شهر رمضان او شهر الصيام يبدأ بالهلال وينتهي بالهلال. فلابد ان نحمل عن ذلك فكرة واضحة ونقول كلمة متكاملة.

ويقع الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: من الأكيد فلكياً: ان للقمر وجهاً واحداً متوجهاً الى الأرض. ولذا قال الفلكيون انه يدور حول نفسه وحول الأرض في نفس الوقت حيث تبدأ كلتا هاتين الدورتين معاً وتنتهيان معاً ومدتهما شهر كامل من شهور الأرض.

ومن القرائن على ان للقمر وجهاً واحداً الى الأرض هو اننا نرى في كل شهر الوجه نفسه الذي يشبه الوجه البشري نسبياً. ويبقى ذلك واضحاً من حين يتزايد النور في القمر كاليوم الخامس او السادس الى ان يتناقص فيه خلال العشرة الثالثة من الشهر.

وقال الفلكيون القدماء[1] وتسالم عدد من الفقهاء، طبقاً للمصادر التي كانت متوفرة لديهم، بما فيهم بعض أساتذتنا: تسالموا ان للقمر وجهاً مظلماً باستمرار.

وهذا وان كان بظاهره أكيداً وواضحاً لأن القمر لا محالة دائماً نصفه مضاء بالشمس ونصفه مظلم. الا انهم لا يريدون ان النور و الظلام يدوران حول القمر بدورانه حول نفسه. وانما يريدون ان للقمر وجهاً مظلماً ثابتاً باستمرار لا يرى الشمس أبداً.

ومن هنا حصلنا على فكرتين تكادان ان تكونا متناقضتين:

احدهما: ان القمر له وجه ثابت للأرض دائماً.

ثانيهما: ان القمر له وجه مظلم دائماً، يعني ان الوجه الآخر مضيء دائماً، يعني انه ثابت أمام الشمس باستمرار[2].

فهل يمكن ان يكون للقمر وجه ثابت للأرض ووجه ثابت للشمس باستمرار، مع ان القمر والأرض في حركة دائمة، والقمر في تغير مستمر واضح؟

وأقل ما يلزم من الجمع بين الفكرتين هو ان الوجه المظلم هو المتوجه الى الأرض دائماً. فيكون القمر في محاق دائم او قل في خسوف كلي دائم. وهذا طبعاً خلاف الوجدان فأي الفكرتين صحيحة يمكن الاعتماد عليها؟

ولا يخفى اننا اذا أخذنا باحدى الفكرتين ونبذنا الأخرى، أياً كانت أمكننا ان نفسر منازل القمر وتغير نوره. اذ يكون الوجه الثابت تجاه الأرض متحركاً تجاه الشمس، او يكون الوجه الثابت تجاه الشمس متحركاً تجاه الأرض مما يلزم من كلتا النظريتين ان نرى بعض نوره أحياناً وكله أحياناً وكل ظلامه أحياناً.

ولو كان القمر يدور حول الأرض في سنة قمرية كاملة، لأمكن القول بكلا الفكرتين. غير ان تفسير تغير نور القمر يبقى متعذراً طبيعياً، لأنه يلزم عندئذ،

---

(١) أعني ما قبل خمس سنوات او عشرة. لا القدماء كثيراً. وانما تبدل الرأي عندهم في وقت متأخر جداً.

(٢) ومما يؤيد بطلان هذا الاحتمال أمران: أحدهما: ثبات الوجه القمري الذي يشبه الوجه البشري تجاه الأرض وهو الذي يتزايد عليه النور ويتناقص. ثانيهما: تصوير الوجه الآخر مضاءً عن طريق المركبات الفضائية.

استمرار الوجه المظلم تجاه الأرض او استمرار الوجه المضيء تجاهها. وكلاهما غير محتمل.

نعم، اذا أمكننا نسبة تغير النور الى أسباب فوق الطبيعة، ارتفع الاشكال تماماً. فيمكن الالتزام بكلتا الفكرتين مع صحة تغير النور، وان دورته شهرية حول نفسه وحول الأرض. الا ان كلاً من الفلكيين والفقهاء يحاولون ابعاد هذا الاحتمال من أذهانهم ابعاداً كاملاً.

وقد علمنا من الفصل الذي عقدناه للخسوف والكسوف ان العلم التجريبي لا يقدم للإنسانية الا الاحتمالات، وان النظرية مهما أصبحت واضحة وارتقت الى درجة القانون، فانها ثابتة بالاحتمال وليس باليقين القاطع، كالعلوم الرياضية حتى ما كان مثل جاذبية الأرض وحركاتها.

وقد حصلنا في ذلك الفصل على عدة موارد مجملة ومهملة من قبل المصادر الحديثة، وأصبحت مورداً للاشكال، الأمر الذي يجعل ظلال الشك منبسطة على كثير مما يقولون.

الجهة الثانية: يبدأ الشهر القمري بوجود الهلال لأول مرة بعد المحاق عند غروب الشمس.

ومعنى ذلك ان له شرطين أساسيين:

الشرط الأول: وجود الهلال عند الغروب.

الشرط الثاني: ان يولد الهلال بعد المحاق. وهذه الولادة حادث كوني او تكويني يحصل في نسبة القمر الى الأرض. وبغض النظر عن أوقات الليل والنهار على وجه الأرض، فقد يكون بعض المناطق في الليل وبعضها في نهار، بل الأمر كذلك بكل تأكيد وبعضها في فجر وبعضها في غروب.

وليس هناك تحديد للمنطقة التي يولد فيها الهلال من الأرض. بل يختلف ذلك بين الأشهر بكل تأكيد.

وهذا الميلاد لا يعني بدء الشهر القمري لمانعين مهمين:

المانع الأول: ان وجه الأرض يختلف، كما علمنا، بين الليل والنهار. فان بدأ

الشهر بالولادة، كان الشهر الجديد بادئاً خلال النهار او خلال الليل. وهذا لا معنى له عرفاً ومتشرعياً.

ولكنه، ممكن عقلاً وعلمياً، يعني بعلم الفلك الطبيعي، بل هو متعين عندهم بغض النظر عن وقت الليل والنهار، مع امكان جعل أول الشهر اليوم التالي من الناحية الظاهرية او (الرسمية). الا ان سيرة العرف والمتشرعة على خلاف ذلك قطعاً.

المانع الثاني: ان القمر في أول ميلاده يكون دقيقاً جداً بحيث لا يمكن رؤيته بالعين المجردة بالمرة، والشرط الأساسي لبدء الشهر القمري هو تطوره وازدياد نوره الى درجة يمكن فيها الرؤية بالعين المجردة، على ان تكون هذه الرؤية متحققة عند غروب الشمس. فيجعل أول الشهر في اليوم التالي.

وهذا يترتب عليه أمران:

الأمر الأول: ان الرؤية بالمناظير الفلكية، عندما لا يكون حجم الهلال مناسباً للرؤية البصرية، غير كافية في بدء الشهر القمري. وهذا لا يعني انه ليس للمناظير أية فائدة في رؤية الهلال. بل سنشير الى ان لها فوائد عديدة، ولكنها يمكن اعتبارها ثانوية بالنسبة الى الرؤية البصرية الأساسية.

الأمر الثاني: ان المهم شرعاً في بدء الشهر القمري، امكان الرؤية، يعني وصول نور الهلال بعد ولادته الى درجة بحيث يمكن رؤيته بالعين المجردة وليس مُهماً ان يرى فعلاً. لوجود بعض الموانع كالسحاب وغيره.

فاذا ثبت بأي دليل حجة ومعتبر شرعاً وجود الهلال بهذه الكيفية، كفى في ثبوت الشهر القمري. واما الاستدلال الفقهي على ذلك فليس هذا محله، ولعلنا نعطي عنه بعض الأفكار في المستقبل.

الجهة الثالثة: يمكن الاستفادة من المراصد الحديثة من الناحية الفقهية في عدة موارد:

أولاً: يمكن ان يثبت بها ان الهلال لا وجود له أصلاً. الأمر الذي يوفر الجهد للناظرين بمحاولة رؤيته.

ثانياً: ان يثبت بها ان الهلال صغير جداً بحيث لا يكون قابلاً للرؤية. الأمر الذي يوفر الجهد أولاً، ويثبت عدم امكان بدء الشهر القمري ثانياً.

ثالثاً: ان يثبت ان الهلال كبير بحيث يكون قابلاً للرؤية، الأمر الذي يمكن به اثبات أول الشهر وان لم يره بالعين المجردة أحد.

رابعاً: ان يثبت بالمرصد جهة وجود الهلال واحداثياته، حتى ينظر نحوها الناظرون ويركزون بها، دون ان يبذلوا جهداً ضائعاً في الأطراف الأخرى.

و هنا لا ينبغي ان يفوتنا أمران:

الأمر الأول: انه يجب من الناحية الفقهية ان يكون المخبر عن نتيجة الرصد الفلكي بينة عادلة. ولا يكفي فيه الواحد الثقة او الخبير على الأحوط. فضلاً عن الفاسق فضلاً عن الكافر. بل يجب ان يكون خبيراً وعادلاً، فضلاً عن كونه رجلاً مسلماً ومؤمناً. ليس هذا فقط بل رجلان من هذا القبيل.

نعم، اذا حصل العلم او الاطمئنان او الوثوق التام، من قول أي انسان أمكن التعويل عليه كحجة شرعية، لأن هذه العناوين او قل: هذه الدرجات من العلم هي حجة عرفاً وشرعاً.

الأمر الثاني: اذا حصلت نتيجة الرصد وعرفناها بالطريق المعتبر الذي أشرنا اليه أمكن ان نحصل على النتائج التالية:

أولاً: اذا أخبر المرصد بعدم وجود الهلال فهذا معناه عدم بدء الشهر القمري.

ثانياً: اذا أخبر المرصد عن ضعف الهلال، و كونه دون الرؤية البصرية المجردة، كان معناه عدم بدء الشهر أيضاً.

ثالثاً: اذا أخبر المرصد بذلك، وكان هناك ادعاء رؤية غير كافية للاثبات المعتبر شرعاً. كفى ذلك في عدم الشهر. واعتبرنا ان هؤلاء المدعين للرؤية متوهمين او كاذبين.

رابعاً: اذا أخبر المرصد او الراصد بأن الهلال كبير قابل للرؤية فهذا وحده كاف في اثبات الشهر و ان تعذرت رؤيته بالعين المجردة تماماً، لوجود بعض الموانع كالسحاب.

خامساً: اذا أخبر الراصد ان الهلال كبير، في وقت الصحو ولم يره أحد لم يثبت الشهر والسر في ذلك ما سنشير اليه بعدئذ، مما ورد[١] في الروايات من انه (اذا رأته عين رأته ألف عين).

سادساً: اذا أخبر الراصد ان الهلال كبير وكان هناك ادعاء للرؤية غير معتبر كفى في اثبات وجوده وبدء الشهر.

سابعاً: اذا أخبر الراصد بعدم وجود الهلال او ضعفه ووجدت ـ مع ذلك ـ حجة معتبرة على الرؤية، فهذا من باب تعارض الحجتين ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع الى قاعدة غيرهما وهي اكمال العدة ثلاثون يوماً كما سوف نشير.

ثامناً: اذا أخبر الراصد بوجود الهلال في جهة، وثبت بطريق آخر حجة، انه موجود في محل آخر يختلف عنه قليلاً او كثيراً. كان من تعارض الحجتين كما سبق.

فهذه ثمان نقاط تعطي فكرة كافية في أمثالها مما فاتنا ذكره (وعلى هذه فقس ما سواها).

الجهة الرابعة: في معنى التطويق وحكمه وسببه.

أفتى سيدنا الأستاذ[٢] بأنه: اذا لم يثبت الشهر في ليلة الشك ولكن وجد الهلال في الليلة الأخرى مطوقاً، فهذا معناه شرعاً ان تلك الليلة التي حصل فيها التطويق هي الليلة الثانية من الشهر، وليس الأولى، كما هو مقتضى القاعدة الأولية لاكمال العدة من الشهر السابق.

وهذا مطابق لرواية معتبرة سنداً: عن محمد بن مرازم[٣]: عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا تطوق الهلال، فهو لليلتين. واذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث.**

ونتكلم فيما يلي ضمن عدة مستويات:

المستوى الأول: في الاشارة باختصار لمناقشة دلالة هذه الرواية على مراد السيد الأستاذ. لأننا فقهياً لم نوافقه على فتواه، ولم نعتبر التطويق دليلاً على كون

---

[١] [الوسائل: ج ٧. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ١١. الحديث ١٠].

[٢] منهاج الصالحين: ج ١. ص ٢٩٤.

[٣] الوسائل: ج ٧. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ٩. الحديث ٢.

الليلة هي الثانية. وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً: اعراض المشهور عن الفتوى على طبق الرواية. وهو وان كان بدرجاته الضعيفة غير مخل بالحجية، الا ان الاعراض الكثير، بحيث يصبح الفقيه الآخذ بها شاذاً او قريباً من الشذوذ، فالصحيح انه مخل بالحجية، والأمر هنا كذلك، لأن الشاذ من الفقهاء هو الذي أفتى بمضمونها.

ثانياً: ان ظاهر كلام الامام عليه السلام في الرواية كونه يدل السامع على قاعدة تكوينية وليست قاعدة تشريعية، تكون كالمساعدة في استكشاف عدد أيام الشهر. ولا شك في كونها مساعدة في ذلك، اذ لو حصل الوثوق بالعدد نتيجة للتطويق، كان ذلك حجة.

واما ما قيل في علم الأصول من ان ظاهر كلمات الأئمة عليهم السلام بأنها بيان لحكم شرعي لا لحقيقة تكوينية. فهذا صحيح في الأمور المربوطة بالتشريع كالطهارة والصلاة والصوم وغيرها. واما مجرد الاعتراف بذلك تعبداً، فهو ناشئ من الغفلة عن العدد الضخم الوارد من الروايات والتي تتحدث عن أمور غير فقهية او غير تشريعية فلا يكون بحسب المضمون العام (او بحساب الاحتمالات) التحاق الرواية ببيان المضمون التشريعي الا اذا كانت أكثر الروايات ذات مضمون تشريعي، وهذا غير محتمل عملياً.

فان قيل: ان هذه الرواية مربوطة بالصوم، فلابد ان نحملها على الحكم الشرعي التعبدي.

قلنا: كلا. اذ ليس هناك الا ان صاحب الوسائل رواها في كتاب الصوم. واما لو راجعنا نصها لما وجدنا فيها ذكراً للصوم ولا للعيد ولا لأي عبادة. وانما وجدنا قاعدة تكوينية تكون منطبقة على أي شهر. فيكون القائل بأنها للتشريع محتاجاً الى اقامة القرينة.

ثالثاً: انه مع التنزل عما سبق، فان الظاهر من منطوقها الحكم الواقعي لا الظاهري لعدم أي قرينة على أخذ الشك في موضوعها والانصراف الابتدائي منها، ليس بحجة.

ومع دلالتها على الحكم الواقعي، تقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على ان تلك الليلة هي الليلة الأولى.

كما لو دل المرصد الفلكي، مع شرائط حجيته، على عدم وجود الهلال بالمرة في الليلة السابقة، الأمر الذي يدل على ان هذه الليلة هي الأولى. ومع ذلك فهو مطوق.

وكما لو كانت ليلة التطويق هي ليلة الثلاثين من الشهر السابق، بحيث لو اعتبرناها ليلة ثانية كان اللازم اعتبار الشهر السابق ثمانية وعشرين يوماً.

وكما لو كان الجو في الليلة السابقة صحواً والمراقبة شديدة، ولم يحصل أي ادعاء للرؤية، الأمر الذي يدل بالاطمئنان على ان الهلال غير موجود تلك الليلة، ومع ذلك خرج الهلال مطوقاً في الليلة التالية.

الى غير ذلك. ومقتضى القاعدة فيها هو التعارض والتساقط. ولكنه غير محتمل فقهياً، بل الاعتماد سيكون كلياً على معارض نتيجة التطويق لا محالة، يعني المصير الى ان الهلال ابن ليلة واحدة، وان كان مطوقاً. وتمام الكلام في الفقه.

المستوى الثاني: في معنى تطويق الهلال.

حين يكون الهلال موجوداً ولم يقترب نحو التربيع، كما في الليلتين الثانية والثالثة. فان له شكلين من النور.

الشكل الأول: النور الأساسي وهو الذي يشكل الهلال نفسه، ويكون عادة منحرفاً الى الشمال من الأسفل وزاويته الى الأعلى. ويكون الجرم الأسود للهلال ممكن الرؤية أيضاً.

الشكل الثاني: ان هذا الجرم الأسود محاط من الجانب الآخر لنور الهلال بخيط رفيع من النور وخفيف الى حد يبدو ثم يختفي ثم يبدو ثم يختفي. وقلما يوجد بشكل واضح مستمر.

فهذان الشكلان من النور لو جمعنا بينهما في الفكرة، كان الحاصل: ان الجرم الأسود واقع في وسط دائرة من النور تشبه الطوق حوله، ومن هنا سمي القمر مطوقاً وسميت الظاهرة بالتطويق.

مع ملاحظة بعض الفروق بين الشكلين:

الفرق الأول: ان نور الهلال عريض نسبياً، بينما ان نور التطويق من فوق ضئيل جداً.

الفرق الثاني: ان نور الهلال ثابت، ونور التطويق يختفي ثم يظهر باستمرار غالباً.

الفرق الثالث: ان نور الهلال ينمو ويزداد، بينما نور التطويق لا ينمو. ولكنك تراه في الليالي المتقدمة كالخامسة والسابعة زائلاً تماماً.

الفرق الرابع: ان نور الهلال ذو زاويتين حادتين في جانبيه مرتفعتين عن الوسط قليلاً. بينما نور التطويق خط مستقيم ليس فيه زيادة ولا نقصان. يعني ليس بعض جوانبه أكثر سمكاً من بعض[1].

ومن الطريف والعجيب ان هذا التطويق غير موجود في الليلة الأولى، ولكنه يبدأ وجوده من الليلة الثانية عامة. ومن هنا صح للرواية ان تقول: اذا تطوق الهلال فهو لليلتين. ويستمر موجوداً ليلتين او ثلاث بعد حدوثه.

كما ان التطويق لا يُرى في النهار، لا من أجل سيطرة نور الشمس عليه. بل لأن القمر أساساً لا يبدو في النهار الا في أواسط الشهر حين يكون التطويق زائلاً.

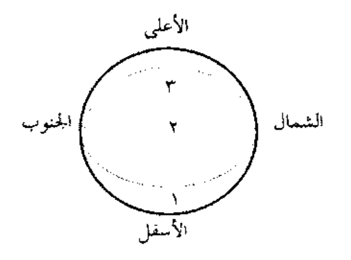
كما ان من الطريف ان هذا التطويق لا وجود له في آخر الشهر حين يعود القمر هلالاً مرة ثانية. فهذه ظواهر وصفات التطويق، سندرسها وندققها بعد قليل.

المستوى الثالث: في سبب تطويق الهلال.

لا يبدو في الفكر كسبب فعلي طبيعي للتطويق الا القول: بأن الجانب المضيء من القمر أوسع بقليل من الجانب المظلم. او قل: ان رقعة الضوء في القمر أوسع من

---

[1] تخطيط التطويق



١ ـ نور الهلال.
٢ ـ الجرم الأسود في الوسط.
٣ ـ النقط كرمز للتطويق.

رقعة الظلام.

الشروق في الأرض. وهي محيطة بنهار القمر. وهي أكثر ضوءاً من الجرم الأسود له او قل: من ليل القمر. فاذا ألحقنا هذا (الشفق) بالضوء، استطعنا القول بأن نهار القمر أوسع في رقعته من ليله.

فاذا تم ذلك أمكن تفسير التطويق بوضوح. لأن الهلال الضعيف نسبياً الموجود في أحد الجانبين من حلقة القمر المرئية في الأرض. لا يعني اختفاء النور من الجانب الآخر للحلقة ما دام النور أوسع من الظلام هناك. كل ما في الأمر اننا على الأرض نرى النور واضحاً من أحد الجانبين وهو الهلال. ونراه قليلاً من الجانب الآخر، وهو نور التطويق[1] .

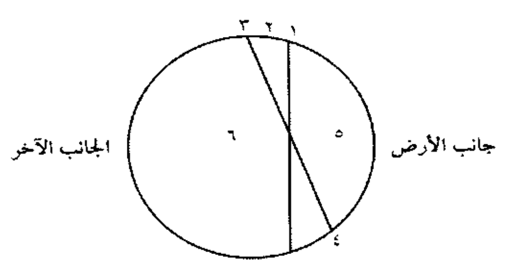
فهذا أقصى التحليل الذي يمكن التوصل اليه للتطويق. ولم يوجد في كتب الفلكيين حسب معرفتي أي تعرض له ولا لسببه الا ان فيما ذكرناه درجة كافية جداً من المنطقية.

ولكن مع ذلك: فانه يرد عليه عدة اشكالات:

الاشكال الأول: ان التصور بأن نهار القمر أوسع من ليله، انما يمكن فيما اذا كان للقمر جو كجو الأرض ينتشر فيه النور، ويمكن ان يتكون الشفق.

---

[1] تخطيطه بتوضيح:



١ ـ الخط الفاصل بين ليل القمر المواجه للأرض ونهاره. ويتضح من الصورة ان نهار القمر أوسع من ليله.

٢ ـ نور التطويق، وهو جزء ضئيل من نهار القمر او من نهاية نور النهار، يبدو في الأرض.

٣ ـ الخط الوهمي بالمقدار الذي نرى القمر من الأرض. ويبدو فيه جانبين من نهار القمر ظاهرين للأرض. من فوق وهو التطويق ومن تحت وهو الهلال. =

الا ان هذا منعدم في القمر تماماً. فليس له جو على الاطلاق. الأمر الذي يجعل انتشار النور ولو سنتيماً واحداً مستحيلاً عادة. وتكّون الشفق أيضاً متعذراً. كما انه يسبب ان يكون ظلام القمر حالكاً حتى ولو الى جنب النور بقليل.

فالفاصل بين الظلام والنور هناك حد (حاد). وليس خطاً تدريجياً او مطموساً، لأن هذا الطمس انما يكون في الجو، وليس هناك جو.

اذن، فالقمر بصفته كروي الشكل سيكون نصفه مضيئاً ونصفه مظلماً، ولا يمكن عادة افتراض زحف النور على الظلام، او اتساعه على حسابه.

الاشكال الثاني: انه بغض النظر عن الاشكال الأول. كما لو لم يكن الاشكال الأول موجوداً. فهذا يستلزم وضوح التطويق أكثر كلما كان الهلال أصغر وكلما كبر الهلال دخل نور التطويق بالتدريج في الوجه المخالف للأرض حتى يختفي.

في حين اننا نرى بالوجدان ان التطويق في الليلة الأولى معدوماً تماماً، سواء كان الهلال كبيراً او صغيراً نسبياً. بل قد يكون التطويق معدوماً في الليلة الثانية أيضاً او ضعيفاً جداً بحيث يزداد في الليالي التالية.

وهذا مما لا يمكن تفسيره بالنظرية التي عرضناها مهما كانت منطقية.

الاشكال الثالث: انه لو تمت تلك النظرية لكان اللازم ظهور التطويق في آخر الشهر مع الهلال كما هو واضح. الا ان هذا مخالف للوجدان، اذ من الواضح عدم وجود التطويق فيه.

الاشكال الرابع: انه ينبغي لو تمت النظرية، ان يبدو نور التطويق كالهلال أعني عريضاً في وسطه. كما بدا نور الهلال من الجانب الآخر، فان هذا هو الأنسب مع كروية القمر، فلماذا وجد نور التطويق مستقيماً بهذا المعنى؟

الاشكال الخامس: بقاء التطويق لليلة الثالثة والرابعة أحياناً او غالباً. وهذا

=٤ ـ نور الهلال وهو أوسع من نور التطويق.

٥ ـ الوجه المظلم للقمر او الجرم الأسود له او ليل القمر.

٦ ـ نهار القمر وأكثره غير مرئي عندئذ، لأنه يكون من الجانب الآخر للقمر.

يعني لو تمت النظرية ان نهار القمر أوسع من ليله بكثير. لأن نور الهلال من أحد الجانبين أصبح عريضاً نسبياً، ومع ذلك فلم يختف عنّا نور (النهار) من الجانب الآخر. فهل يكون النهار مستوعباً لثلثي كرة القمر؟ ومن الواضح ان هذا مستحيل، لأن استضاءة الكرة أكثر من نصفها بهذا المقدار، أمر متعذر، فمن أين يأتي النور للكمية الزائدة من سطح القمر على النصف؟

وما قلناه في النظرية ليس بهذا المقدار من السعة، وانما هو كخط ضئيل من الضوء الخافت حول نهار القمر، بغض النظر عن ان جو القمر لا يساعد على ذلك. فاذا لم يكن مساعداً، كان القليل متعذراً، فضلاً عن الكثير.

كما ينبغي ان نلتفت الى ظاهرة معينة يمكن ان تشكل لنا اشكالاً سادساً، وهي ان الهلال الصغير يكون أقل من نصف دائرة حول جرم القمر. فلماذا حصل ذلك؟ ولو كان نور الهلال من نهار القمر لكان المناسب لوضعه الكروي ان نرى نور الهلال نصف دائرة تماماً.

واما التطويق فنراه أكثر من نصف دائرة لأنه يبدأ من احدى زاويتي الهلال وينتهي بالأخرى دائراً حول الجرم الأسود الأوسط. ولو كان يشكل بدوره هلالاً ضعيفاً بشعاعه، لهان الأمر ولكنه يشكل خيطاً متساوي الأجزاء.

اذن يبقى التطويق بدون تفسير طبيعي، بقدرة الله سبحانه وتعالى الذي بيده ملكوت كل شيء وهو على كل شيء قدير.

الجهة الخامسة: في التساؤل عن بعض أحوال القمر، وهل ان العلم الحديث استطاع تفسيرها ام لا؟

تعود مجموعة من هذه التساؤلات عن لون الوجه المظلم وانه لماذا نستطيع رؤيته أحياناً، ولا نستطيع ذلك أحياناً أخرى؟

والجواب الاعتيادي والسائر علمياً عن ذلك ما سمعناه بالضبط في جانب الخسوف حيث قالوا: ان الضوء الذي يجعل القمر ممكن الرؤية في الخسوف انما هو من انعكاس نور الأرض على القمر، وعوده من القمر الى الأرض لكي نراه.

فكذلك، الأمر في الجانب المظلم من القمر، فان ضوء نهار الأرض ان انعكس

عليه رأيناه وان لم ينعكس لم نره. وهذا هو الذي يفسر رؤيتنا له خلال النهار في عدد من الأحيان.

وهذا صحيح في كثير من الأحيان الا ان على العلم الحديث الجواب عن أمثال الأسئلة التالية التي نذكرها بعنوان:

المستوى الأول: وهو الذي يعود الى اضاءة الوجه المظلم.

السؤال الأول: اذا كان الوجه المظلم مرئياً بسبب نور الأرض، فهذا يفسر رؤيته في النهار، ولا يمكن ان يفسر رؤيته في الليل. لأن معنى رؤيته ليلاً ان القمر يمر على منطقة ليلية مظلمة من الأرض، فليس للأرض نور لتدفعه الى القمر، فمن أين يأتي الشعاع الضئيل الذي نرى به الوجه المظلم؟

السؤال الثاني: ان القمر خلال منازله في الشهر الواحد يبدأ بالظهور في أول الليل من جهة المغرب. ثم يكثر وجوده ليلاً، ففي أواسط الشهر يصبح مشرقاً من الشرق في أول الليل ويغرب آخر الليل.

وكلما مشى الشهر وجاءت الأيام الأخيرة منه، أصبح وجود القمر في الليل متقلصاً، حيث يشرق آخر الليل وتطلع الشمس بعد طلوعه بزمان غير طويل. حتى ما اذا كان اليوم السابع والعشرون ونحوه، أصبح مشرق القمر مع مشرق الشمس.

وهذا معناه تماماً ان القمر عند المحاق يشرق بعد مشرق الشمس واما انقطاع اشراقه كل يوم[1] فهذا أمر غير محتمل، ما دامت الكرة الأرضية مستمرة في الدوران حول نفسها.

اذن فالقمر حال المحاق موجود خلال النهار. ومقتضى الكلام (الفلكي) الذي سمعناه قبل قليل من ان الوجه المظلم من القمر يكتسب ضوءه من نورالأرض، يعني النهار. فالآن، في المحاق يوجد وجه مظلم كامل للقمر باتجاه الأرض، ويوجد نهار في الأرض. فلماذا لا نرى القمر، ولماذا لا تعكس الأرض ضوءها عليه؟ مع ان اختفاء القمر تماماً خلال المحاق يعتبر من الضروريات والواضحات على مدى الأجيال.

السؤال الثالث: من الواضحات أيضاً اننا لا نرى جرم القمر في الليلة الأولى،

---

[1] [لعل الصحيح كل اليوم].

بل يبدو الهلال وحده قائماً في السماء. وهذا ما يلقى عليه جمالاً وهيبة أكثر مما لو رأينا جرمه المظلم.

نعم في الليلتين التاليتين، حينما يبدو مطوقاً... يكون الوجه المظلم بادياً للعيان.

فلماذا يحصل ذلك، واننا لا نرى القسم المظلم في أول ليلة؟ مع العلم انه يمكن ان يكون مواجهاً لقسم من النهار الأرضي.

فان الهلال اذا وجد في أول ليلة عند الغروب في بعض البلاد فان المنطقة التي تليها غرباً مباشرة تكون عندئذ في نهار او قل: في آخر النهار بقليل او بكثير. وهذا النهار يمكن ان يعكس على وجه القمر المظلم نوره. وخاصة والقمر يعتبر فوق تلك المنطقة او قريباً منها، او قل: مواجهاً لها فلماذا لا يكتسب نوره منها.

المستوى الثاني: فيما يعود الى وجه القمر، كما سنوضحه. ونذكر الأسئلة بنفس التسلسل السابق.

السؤال الرابع: لماذا يبدو ما يشبه الوجه البشري على صفحة القمر؟ وقد اختلف الفلكيون المحدثون في ذلك، فمنهم من نفاه نفياً قاطعاً، وقال ان تصور هذا الوجه انما هو وهم نفسي لا أكثر ولا أقل. وهذا النفي ناشئ من العجز عن تفسيره، كما هو معلوم. والا فالأجيال الطويلة منذ مئات بل آلاف السنين ترى الوجه في القمر بوضوح. واما اذا عجز العلم عن الجواب فأسهل جواب هو ان يقول: ان هذه الظاهرة غير موجودة!!

ومن الفلكيين المحدثين، وهم الأغلب، من فسرها بظلال الجبال التي على القمر. ومن هنا يختلف نور الشمس المنعكس عليه، فتارة يكون خافتاً، وأخرى قوياً. الأمر الذي ينتج ما يشبه البقع المكونة لما نراه وجهاً بشرياً في القمر.

وهذا التفسير هو السائر والواضح في أذهانهم.

الا انه واضح الفساد في عين الوقت:

أولاً: لأنه ليس في وجه القمر جبال عالية. بحيث تعكس ظلالها على كيلومترات مطوّلة وكثيرة من أرض القمر. وانما يحتوي على وديان منبسطة وحفر

واسعة كفوهات البراكين الخامدة. كما ثبت علمياً، نعم في القمر مرتفعات تسمى جبال، ولكنها ليست كجبال الأرض وانما هي بمنزلة الحدود لوديان القمر وفوهاته. وعلى أي حال، فلا يمكن ان تكون ظلالها بهذا المقدار من السعة.

ثانياً: اننا عرفنا فيما سبق ان القمر بدون جو، الأمر الذي يسبب ان يكون الظلام فيه داكناً وان كان قريباً من محل النور. ولا يمكن ان يكون النور منتشراً فيه كانتشاره في الأرض بحيث يكون بعضه مضيئاً جداً وبعضه مضيئاً قليلاً و بعضه مظلماً.

ومن هنا، كان اللازم ان تكون ظلال الجبال ـ لو وجدت ـ قاتمة تماماً، وليس فيها نور بالمقدار الذي نراه. ولأصبحت البقع سوداء تماماً. فما الذي جعلها مضيئة الىالدرجة القابلة للرؤية.

ثالثاً: مع التنزل عن الاشكالين السابقين فلماذا ترتبت هذه الجبال المعترضة، بحيث أصبحت ظلالها تشبه وجه انسان ولم تكن على شكل آخر؟

رابعاً: ان القمر يسير خلال الليل والأرض تسير في الدوران حول نفسها وحول الشمس. ومع ذلك لا يتغير ذلك الظل. مع العلم اننا نرى الظلال على وجه الأرض تتحرك بسرعة نسبية من حين شروق الشمس الى حين غروبها.

فان كان القمر قد اكتسب ضوءه من الشمس، وكانت هذه البقع ناتجة منه. لتحركت كأي ظل آخر عندما تتغيّر نسبة القمر الى الشمس بحركة القمر وحركة الأرض. ولشاهدنا ذلك في ليلة واحدة فضلاً عن الأكثر، ولا أقل من اختلافها بين شهر وشهر او بين صيف وشتاء. مع ان هذه الصورة محفوظة وموجودة دائماً. ولله في خلقه شؤون.

خامساً: ان الشمس تكون حال البدر مواجهة للقمر تماماً الأمر الذي يجعلها فوق الجبال المفروضة وفوق الوديان مما يجعل الظل منعدماً لكل جسم قائم. فمن أين تكون ظلال الجبال خلال البدر؟

سادساً: ان الجبال منبسطة نسبياً على منطقة كبيرة وليست قائمة مثل الجدار ليكون لها ظل ممتد على الأرض. فان وجد لها ظل فهو قليل وعلى بعض أجزائها.

وبتعبير آخر: ان الجبال على الأرض ليس لها ظل غالباً جداً، على الأرض المجاورة لها كذلك في القمر.

السؤال الخامس: لا شك اننا نرى الهلال في أول وجوده ولعدة ليال، قد تبلغ اسبوعاً او خمسة أيام، نراه صافياً خالياً من البقع وانما تبدو لنا البقع بالتدريج حين يتسع النور في الأيام التالية. حتى ما اذا بلغ القمر التربيع الأول، كانت البقع واضحة.

فالسؤال هنا: لماذا اختفت البقع في أول الأمر؟ مع العلم ان المنطقة التي وقع فيها نور الهلال هي منطقة من مناطق البقع وهذا يتضح حين تظهر البقع بعد ذلك اذ نجد ان المكان الذي كان الهلال فيه موجوداً، ذو بقع فعلاً ولكنها لم تكن ظاهرة.

ولو كان القمر يدور بوجهه عن الأرض، لقلنا ان منطقة الهلال ربما كانت خالية عن البقع بالمرة، وهذه المنطقة التي نراها في محله ليست منطقته وانما حصلت هنا لدوران القمر.

الا ان المفروض ان القمر لا يدور حول نفسه بالنسبة الى الأرض، بل يواجهها باستمرار بوجه واحد، فالمنطقة التي كان فيها الهلال هي التي نراها الآن لا غيرها، وهي منطقة نجدها مبقعة لا شك في ذلك.

وقد يخطر في البال: ان السر في ذلك هو اننا نرى نور الهلال لا من السطح المقابل للأرض تماماً، بل من القسم المائل الموجود في محيط الدائرة ـ لو صح التعبير ـ وهذا ينشأ منه أمران:

الأمر الأول: تركيز الضوء بالهلال أكثر مما هو في التربيع والبدر.

الأمر الثاني: اختفاء البقع، حتى ما اذا اتسع النور وواجه الأرض بأرض مسطحة، أصبح وجود البقع مرئياً.

وجوابه: ان هذا صحيح في حدود الليلة الأولى والثانية، الا ان النور يتسع في الليلتين والليالي التالية، فيواجه الأرض بأرض مسطحة. ومع ذلك لا يبدو للبقع وجود.

والذي يبدو نظرياً: ان الحكمة من ذلك اظهار الهلال بأجمل صورة ممكنة،

حيث يكون النور مركزاً نسبياً والبقع مختفية تماماً. واما ظهور البقع بعد ذلك فلها وجوه أخرى من الحكمة، لا محل لذكرها الآن.

المستوى الثالث: في بعض الأسئلة حول الخسوف. مع ذكر الأسئلة بنفس التسلسل السابق.

السؤال السادس: فسروا السؤال الرئيسي وأجابوا عنه بانحراف مسار القمر.

وذلك: انه لماذا لا يتكرر الخسوف والكسوف كل شهر؟ فأجابوا بأن القمر ليس مساره معتدلاً بالنسبة الى مسار الأرض بل فيه انحراف بسيط، الأمر الذي يسبب عدم المواجهة بين القمر والشمس في كل شهر. او قل انها لا تكون أمام الأرض بخط مستقيم ليتحقق الخسوف او الكسوف.

فهل يكفي ذلك في الجواب عن ذلك السؤال؟ وما يبدو للنظر، هو: ان هذا المدار المنحرف، كما لا يسبب في شهر بعينه سبب الخسوف والكسوف، كذلك يحدث في كل شهر. الأمر الذي يسبب انعدام الخسوف والكسوف بالمرة. فما الذي يفسر حدوثهما أحياناً وعدم حدوثهما غالباً.

وهذا لا يمكن تفسيره الا بانحراف مسار القمر عن مساره الأصلي أحياناً ورجوعه اليه أحياناً. وهذا انحراف آخر غير الانحراف الذي قالوه.

وكذلك قد يكون منسوباً الى انحراف مسار الأرض أحياناً حول الشمس، بنفس المعنى. وهو ان هذا الكوكب قد لا يسير في مسار واحد بعينه أبد الآبدين، كما يبدو لأول وهلة. وكما يفترض في علم الفلك. بل يسير في مسارات مختلفة قد لا تكون ممكنة الضبط في كثير من الأحيان.

اذن، فهذه الانحرافات في مسار الأرض ومسار القمر، هو الذي يسبب الخسوف والكسوف. واما ما قالوه من الانحراف في مسار القمر، اذا كان انحرافاً ثابتاً لا محيد عنه، فمن غير الممكن ان يحصل الخسوف والكسوف بهذا الشكل. بل يحصل ما قلناه من انعدام هاتين الظاهرتين بالمرة.

السؤال السابع: يكون الخسوف عادة عند البدر، في وسط الشهر. والقمر وان

كان في الليلة الخامسة عشر يشرق في أول الليل ويغيب في نهايته. الا انه في الليلتين او الثلاث السابقة وكذلك في بعض الليالي اللاحقة، يكون للنهار حصة من القمر، اما في أوله او في آخره.

والسؤال هنا، لماذا لا يحدث الخسوف حينما يكون القمر ظاهراً في النهار. فان ما هو الموجود تاريخياً وجوده فقط خلال الليل. ولم نسمع بوجوده في النهار بالمرة. مع ان نسبة السبب الموجب له الى الليل والنهار سيان، ما دام القمر بدراً.

السؤال الثامن: سمعنا في الفصل الخاص بالخسوف والكسوف: ان ألوان القمر المنخسف خسوفاً تاماً تختلف تماماً بحيث لا يمكن ان يكون بلون واحد في خسوفين. وقد سبق ان سمعنا السبب الذي قدمه الفلكيون مع مناقشته. وقد عزوه الى النور المنعكس عليه من وجه الأرض.

وقد سمعنا انه قد يختفي القمر المنخسف تماماً بحيث لا يكون قابلاً للرؤية بالمرة. وهذه الظاهرة وان كانت قليلة جداً. الا انها تحتاج الى التساؤل عن السبب.

فان كان هو عدم وجود الانعكاس عليه من الأرض، بسبب وجود الليل او العواصف ونحوها فان هذا مما يحدث على وجه الأرض كثيراً وليس بنسبة ضئيلة جداً. فلماذا لا يختفى القمر المنخسف كثيراً؟

أرجو مراجعة الفصل السابق عن الخسوف للمقارنة بين الفكرة المعروضة هناك والفكرة المعروضة هنا.

المستوى الرابع: في عرض أسئلة أخرى في هذا المجال.

السؤال التاسع: قد يكون القمر والشمس مرئيان معاً. اما في آخر النهار عند الهلال او خلاله خلال الشهر.

والفرد اذا التفت ودقّق في نسبة القمر الى الشمس. فكثيرا ما يلتفت الى انه ليس من المناسب ان يكون نور القمر مستفاداً من نور الشمس بهذا الشكل الموجود فيه فعلاً. بل هو منحرف عن جانب الشمس بكل تأكيد.

ومثاله، وليس هو الشكل المنحصر لهذه الظاهرة كما في الهامش[1].

الأمر الذي يبدو في نور القمر زيادة عن نسبة موقعه الى الشمس فما السر في ذلك؟

السؤال العاشر: وليكن هو الأخير، وان لم تكن العجائب منحصرة في هذه الأسئلة.

ونركز هذا السؤال عن وضع القمر في القطب الجغرافي، يعني القطبين الشمالي والجنوبي، مع العلم ان مثل هذا السؤال لا وجود له ولا لجوابه في أي مصدر متوفر. وانما ينبغي ان نفهمه من مجموع المعلومات التي لدينا.

فان الذي يؤثر في رؤية القمر هناك عدة أمور:

الأمر الأول: دوران القمر حول الأرض.

الأمر الثاني: دوران الأرض حول نفسها.

الأمر الثالث: انحراف مركز الأرض بمقدار ٢٣,٥ ْ. الأمر الذي يسبب الليل والنهار الطويلين كما شرحناه في الفصل الخاص لذلك من كتاب الصلاة.

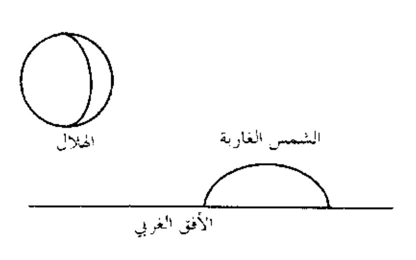
الأمر الرابع: الجو الثلجي المضبب الذي لا يمكن فيه الرؤية الا عدة أمتار فقط، وخاصة في القطب الشمالي الذي هو أسوأ من هذه الناحية من الجنوبي.

الأمر الذي يسبب عدم رؤية القمر بالمرة او بمقدار متقطع ومتباعد في الزمان. والمهم من هذه الجهة اننا نطلع على محل وجوده نظرياً وان لم يكن مرئياً عملياً. او نطلع من أجل محاولة رؤيته أحياناً. وسنسمع انه له دخلاً في تحديد أوقات الصلاة.

والكلام ليس في الأيام المعتدلة نسبياً في القطبين بل وحتى في الأيام القصيرة جداً او الليالي القصيرة جداً. وانما المهم الحديث عن حال القمر في الليل الطويل والنهار الطويل. وان كان ستتضح كثير من هذه الأمور، الا ان ارتباطه بأوقات الصلاة يكون أوضح عند هذين الزمانيين الطويلين.

---

(١)



ومما لا شك فيه ان ميل الأرض او قل: ميل القطب تارة يكون الى جهة القمر وأخرى الى الجهة المقابلة، وأخرى الى الجهة الوسطى، حيث لا يكون له بالنسبة الى القمر أي ميل.

وهذا الاختلاف يحصل في كل شهر قمري، اذ يكون القمر في كل شهر الى جهة الميل مرة وفي الجهة المقابلة مرة، وفي الجهة الوسطى مرتين، مرة من هذا الجانب وأخرى من الجانب الآخر، كل ذلك نتيجة لدورانه حول الأرض.

واما دوران الأرض حول نفسها، فيسبب اشراق القمر ـ مهما كان حال نوره ـ تارة وغيابه أخرى. او قل اشراقه وغيابه في كل يوم.

واما دوران الأرض حول الشمس، فيسبب عدم امكانية ضبط اليوم المعين من الشهر القمري الذي يكون فيهَ القمر الى جهة ميل الأرض او الى جهة أخرى. بل ان هذا أمر يختلف و(يتحرك) بالتدريج كما تتحرك الأشهر الشمسية في الأشهر القمرية، كما هو واضح لمن لاحظهما.

ولو كان القمر يكمل اثنتي عشر دورة بالضبط حول الأرض في دورة واحدة كاملة للأرض حول الشمس. لقلَت الصعوبة بل انعدمت، وأمكن تعيين زمن اقتراب القمر من ميل الأرض وابتعاده عنه خلال العام. الا ان القمر يكمل اثنتي عشر دورة في حوالي ٣٥٦ يوماً، على حين تكمل الأرض دورتها في حوالي ٣٦٥ يوماً. فالفرق تسعة أيام حيث يكون الشهر القمري قد مشى خطوات خلال السنة الشمسية الجديدة.

والمهم الآن هو ان نلتفت الى ان ميل الأرض اذا كان باتجاه القمر، فانه يبقى مشرقاً في سماء القطب أكبر مدة ممكنة، وتكون نقطتا اشراقه وغروبه مشاهدة، الى حد قد يرسم الخط المتعامد عليهما زاوية قائمة[1].

اما اذا كان ميل الأرض متجهاً الى الجهة المقابلة فوجود القمر فوق القطب سيكون قليلاً في الزمان وستكون نقطتا اشراقه وغروبه متقاربتان نسبياً تماماً كالشمس في الأيام القصيرة جداً هناك.

وهذا أمر ثابت أعني غير مختلف ولا متغير صيفاً وشتاء، أعني لا يتأثر باتجاه

---

(1) هذا انما يحدث في الأيام المتساوية اما في النهار الطويل فيبقى القمر طويلاً بحيث يقطع مساحة ثلاثة أرباع دائرة الأفق او نحوها. مما يعود بنا الى القول بأن نقطة شروقه وغروبه متقاربتان.

ميل الأرض الى الشمس وابتعاده عنها. كل ما في الأمر انه في الأشهر الصيفية قد يصبح ميل الأرض باتجاه القمر والشمس معاً وفي وقت آخر من الشهر القمري يكون موافقاً او متجهاً نحو الشمس ومضاداً للقمر. وفي الأشهر الشتوية قد يكون ميل الأرض بعيداً عن كل من الشمس والقمر، وفي وقت آخر من الشهر يقترب القمر من ميل الأرض وتبقى الشمس بعيدة عنه وهكذا.

وهنا أيضاً ينبغي أن نلتفت ان الأشهر القمرية او سير القمر في سماء القطب مما يحدث في الليل الطويل وفي النهار الطويل، كما يحدث في الليل والنهار المتناوبين.

ويمكن ـ اذا تيسَّر ـ مراقبة القمر لمعرفة أول الشهر القمري وآخره. كما يمكن معرفة الليل والنهار بالتقريب عن طريق سير القمر. فاشراقه قرينة على وجود الليل في باقي مناطق الأرض وغيابه دليل وجود النهار في تلك المناطق.

الا ان هذا ليس دائماً، لوضوح ان القمر قد يوجد في السماء نهاراً في المناطق الاعتيادية.

ولكننا اذا عرفنا انه متى يوجد نهاراً في تلك المناطق، استطعنا تذليل هذه الصعوبة في القطب. ان القمر في أول الشهر الى حوالي عشرة أيام وأكثر يشرق نهاراً ويغيب ليلاً. كل ما في الأمر ان اشراقه يقترب من الليل تدريجاً كلما مشى الشهر. فاذا توسطت أيام الشهر أصبح يشرق مع الغروب بدراً ويغيب مع الشروق.

ثم يبدأ القمر بالاشراق بعد الغروب، ويتأخر بالتدريج في النصف الثاني، حتى يأتي عليه النهار وهو موجود في كبد السماء الى ان يصبح اشراقه في آخر الشهر قريباً من طلوع الشمس او قل: ان الشمس والقمر يشرقان سوية.

فاذا عرفنا ذلك، استطعنا تخمين أيام الشهر من حجم القمر. فان كان بدراً، كان اشراقه دليلاً قطعياً على بدء الليل وغيابه دليل انتهاء الليل وبدء النهار لا يختلف ذلك في الليل الطويل او النهار الطويل.

واما في أيام الشهر الأولى، فغيابه دليل وجود الليل، لكننا اذا تحدثنا عن المنطقة الخارجة عن الدائرة القطبية مباشرة، يكون غيابه دليل وجود الليل منذ عدة

ساعات وخاصة اذا استثنينا الأيام الأولى الأربعة او الخمسة.

واما في أيام الشهر الأخيرة، فاشراقه دليل قطعي على وجود الليل. وسيبقى ردحاً طويلاً في الليل، اذا تحدثنا عن المناطق المشار اليها ما لم يقارب الشهر أيامه الأخيرة.

وعلى أي حال، فيمكن للفرد ان يحسب حساب اشراق القمر وغيابه، سواء في الليل الطويل او النهار الطويل، ويراقبه بدقة لمعرفة أوقات الصلاة. وخاصة اذا لاحظ نفس الأمر عند الأيام المعتدلة او القصيرة او الليالي القصيرة. مما يجعله قادراً عليه بشكل أقرب الى الضبط. وأوقات الصلاة، تحتاج الى الاستيثاق من حصولها لا أكثر ولا أقل.

ولا ينبغي ان يخطر في البال: اننا قلنا في كتاب الصلاة، في الفصل الخاص بالقطب قلنا: ان المكلف يجب ان يطبق صلاته وصيامه على سير الشمس ما دام يراها او يرى لها نوراً مهما كان ضعيفاً. والآن نقول: انه يطبق صلاته على القمر. فقد يحصل تهافت وتناقض من السيرين.

وجواب ذلك واضح بكل بساطة: ان نظام الشمس والقمر السماويين لا يختلف في القطب عن غيره. فكما نحن نشعر بسيرهما ولا نجد تهافتاً في ضبط أوقاتنا بهما. فكذلك في القطب تماماً. وانما الاختلاف الرئيسي من هذه الناحية في القطب هو النهار الطويل والليل الطويل الناشئ من ميل الأرض وعدم استقامة مركزها.

هذا مضافاً الى انه يستطيع ان يعتمد القمر، كأداة للتوقيت في الليل حين لا يرى للشمس وجوداً ولا ضوءاً لمدة قد تقرب من شهرين.

لكن هذا كله، فيما اذا أمكن رؤية القمر بأي أشكاله، بالرغم من الضباب الكثيف في جو القطب. ولا يبعد ان يكون الساكن في محيط الدائرة القطبية تقريباً، ممن يمكنه ذلك. واما في وسط القطب فلا يوجد ساكن.

الجهة السادسة: في تحليل بعض ما قاله بعض أساتذتنا حيث اعتبر ان ولادة الهلال تشكل بداية الشهر الطبيعي او الفلكي ولكنها لا تشكل بداية الشهر القمري

الشرعي ما لم يحصل الهلال القابل للرؤية عند الغروب. ولذا يتأخر[1] الشهر الشرعي عن الشهر الطبيعي باستمرار لاستحالة ان يولد الهلال من أول أمره عريضاً قابلا للرؤية .

قال عندئذ ما لفظه[2]: وقد تقول: ان الشهر القمري الشرعي قد يتأخر ليلة عن الشهر القمري الطبيعي، كما تقدم وان الشهر الطبيعي، قد يكون تسعة وعشرين يوماً كما مر. وهذان الافتراضان اذا جمعناهما في حالة واحدة، أمكننا ان نفترض شهراً قمرياً طبيعياً ناقصاً بدأ ليلة السبت وتأخر عنه الشهر القمري الشرعي يوماً فبدأ ليلة الأحد، نظراً الى ان الهلال في ليلة السبت لم يكن بالامكان رؤيته.

وفي هذه الحالة، نلاحظ ان الشهر القمري الطبيعي بحكم افتراضه ناقصاً سينتهي في تسعة وعشرين يوماً. ويهل خلال الشهر التالي في ليلة الأحد بعد مضي تسعة وعشرين يوماً. وقد يكون الهلال في ليلة الأحد ممكن الرؤية. فيبدأ الشهر القمري التالي طبيعياً وشرعياً في هذه الليلة. ونتيجة ذلك ان يكون الشهر القمري الشرعي الأول مكوناً من ثمانية وعشرين يوماً، لأنه تأخر عن الشهر القمري الطبيعي الناقص، وانتهى بنهايته.

قال: والجواب: ان في حالة من هذا القبيل تعتبر بداية الشهر القمري الشرعي الأول من ليلة السبت على الرغم من عدم رؤية الهلال لكي لا ينقص الشهر الشرعي عن تسعة وعشرين يوماً.

وبهذا أمكن القول: ان الشهر القمري الشرعي يبدأ في الليلة التي يمكن ان يرى في غروبها الهلال لأول مرة بعد خروجه من المحاق او في الليلة التي لم ير فيها الهلال كذلك. ولكن رؤية هلال الشهر اللاحق في ليلة الثلاثين من تلك الليلة.

أقول: قال الاختصاصيون في الفلك. ان حركة القمر حول الأرض معقدة جداً بسبب جذب الشمس والقمر على الأرض. وان الفترة الزمنية بين اقترانين ليست على شكل واحد، بل هي تختلف من شهر الى شهر. وهي تتراوح من ٢٩ يوم

---

[1] هذا وما بعده من كاتب هذه الحروف الى نهاية الفقرة. وليس من المصدر.

[2] [الفتاوى الواضحة]: ص ٥٠٣.

و ١٩ ساعة الى ٢٩ يوم و ٥ ساعات. وهي مدة غير قليلة من الاختلاف. غير انهم حددوه بيوم او يومين من أيام المحاق.

أقول: وهذا يعني ان دورة القمر حول الأرض، لا يمكن ان تقل عن تسعة وعشرين يوماً، بل هي مع فترة المحاق أكثر من ذلك لا محالة. وقد أجمع الفقهاء أيضاً على ذلك. ومن ثم لا ترى أياً منهم يوصل الشهر القمري الى ثمانية وعشرين يوماً.

وحديث الفلكيين وان كان عن الشهر الطبيعي او الدورة التكوينية للقمر. الا ان الحديث نفسه يتكرر في الشهر الشرعي لأنه لا يختلف الأمر كثيراً بين ان نحسب الفترة من الولادة الى الولادة او من امكان الرؤية الى امكان الرؤية. فان الزمن واحد تقريباً وان اختلف فلعدة ساعات على الأكثر. فان الفترة التي يكبر فيها الهلال ليصبح ممكن الرؤية هي نفسها بشكل متقارب جداً في كل شهر.

واما اذا حسبنا من امكان الرؤية الى الولادة، سيكون أقل حتماً: مما يسبب حصول المشكلة التي أشار اليها بعض أساتذتنا فيما نقلناه. وهي ان نعتبر بعض الشهور من حين امكان الرؤية، وتكون دورة القمر الاقترانية في ذلك الشهر سريعة وتنتهي بأقل مدة ممكنة.

فلو كانت المدة الأقل بين الولادتين هي ٢٩ يوماً وخمس ساعات كما سمعنا. فستكون بين امكان الرؤية ـ سابقاً ـ والولادة لاحقاً أقل. لاحتياج القمر الى حوالي ثمان ساعات الى عشر، ليكون ممكن الرؤية. فاذا طرحنا العشر ساعات من المدة المشار اليها بقي ما يقل عن تسعة وعشرين يوماً. فاذا توخينا ـ كما هو الثابت فقهياً ـ ان يكون أول الشهر عند الغروب. فقد تزيد الساعات على العشر، الأمر الذي يسبب ان يكون الشهر السابق ثمانية وعشرين يوماً.

الا ان هذه الفكرة أساساً بلا موجب، بل الحجة قائمة بخلافها فقهياً، وهي ان نحسب في بعض الشهور من امكان الرؤية ونحسب في شهور أخرى من الولادة، فان الحساب من الولادة خطأ من الناحية الفقهية على أي حال.

واما اذا حسبنا من امكان الرؤية، او قل الولادة الشرعية الى الولادة الشرعية، لم يمكن ان يقل الشهر عن تسعة وعشرين يوماً.

فان حصل ذلك في حسابنا ورأينا الهلال في الليلة التاسعة والعشرين، فليس معنى ذلك اننا اعتمدنا على الولادة الطبيعية، كما قد يبدو مما قاله بعض أساتذتنا، بل لأن الولادة الشرعية أيضاً اقتضت ذلك.

ومن هنا لزم ان نضيف يوماً الى هذا الشهر الناقص من أوله، ونقول: ان حسابنا في أوله كان خاطئاً.

وقد يخطر في الذهن: ان هذا ليس ممكناً دائماً. اذ قد يكون الشهر السابق عليه ناقصا أيضاً ـ يعني ٢٩ يوماً ـ فاذا أخذنا منه يوماً وألحقناه بما بعده، كان ذلك الشهر ٢٨ يوماً، فلابد ان نتورط في أحد الشهرين بهذه الورطة.

وجوابه: اننا أيضاً يمكن ان نأخذ يوماً لهذا الشهر السابق من سابقه، فان كان ناقصاً أخذنا مما قبله. ثم تقف السلسلة، لأنه لا يمكن ان تكون أربعة أشهر متتابعة ناقصة كلها.

وبتعبير آخر: ان شيئاً من هذا القبيل لا يمكن ان يحدث ما دام النظام في الخلقة التكوينية للقمر، ان لا تقل دورته عن ٢٩ يوماً، بل تزيد.

فاذا أخذنا من حين الولادة الشرعية الى الولادة الشرعية اللاحقة كان الشهر ٢٩ يوماً على الأقل.

نعم، قد يختلف الأمر في بعض الأشهر لعدم توفر الرؤية لبعض الموانع كالسحاب، وهذا قصور منا وليس قصوراً من الخلقة. جل الخالق العظيم.

ولا يفوتنا في ختام هذه الجهة الى ان نشير: ان بعض أساتذتنا المشار اليه قبل قليل قال: وعلى هذا الأساس قد يتأخر الشهر القمري الشرعي عن الشهر القمري الطبيعي...... وذلك في كل حالة خرج فيها القمر من المحاق ولكن الهلال كان على نحو لا يمكن ان يُرى.

أقول: دائما يتأخر الشهر الشرعي عن الشهر الطبيعي او قل تتأخر الولادة الشرعية عن الولادة الطبيعية. لاستحالة ان يولد الهلال من أول أمره عريضاً قابلاً للرؤية.

نعم، قد يحتاج ذلك الى تأخر ليلة كاملة وقد لا يحتاج، على اختلاف البلاد،

وبُعدها عن منطقة ولادة القمر الطبيعية.

الجهة السابعة: في اتحاد الآفاق واختلافها.

اختار بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ اتحاد الأفاق[١]، وذهب آخرون الى اختلافها. والثاني ـ اجمالاً ـ هو الصحيح، وسيأتي إيضاحه بعد قليل.

ومعنى اتحاد الآفاق في الاصطلاح الفقهي هو: ان الهلال اذا ثبت وجوده الشرعي في أي بلد في الكرة الأرضية كفى ذلك في ثبوته في كل الكرة الأرضية.

ومن ينفي هذا المعنى ينقسم قسمين:

الأول: ان نقول: ان لكل منطقة أفقها وثبوتها أعني ثبوت الشهر شرعاً فيها، بغض النظر عن المناطق الأخرى.

ولا نقصد بالمنطقة البلد الواحد، بل منطقة كبيرة بحجم العراق او مصر.

الثاني: ان نقول: انه اذا ثبت وجود الهلال شرعاً في مكان، كان ذلك حجة في البلدان التي الى غربه، ولكنه لا يكون حجة على البلدان التي تكون الى شرقه. وهذا هو الصحيح، مع تدقيق وتفصيل سيأتي بعد قليل.

وقد استدل سيدنا الأستاذ[٢] على اتحاد الآفاق الذي اختاره بدليلين:

الدليل الأول: ان خروج القمر من حالة المحاق وحصول الولادة الشرعية، وهي امكان الرؤية، حادث تكويني يحصل فوق الأرض بالنسبة اليها جميعاً. ولا يمكن ان يحصل ذلك في الشهر مكرراً، فيكون لكل منطقة ولادة جديدة.

فهذا الوضع الجديد للقمر هو بداية الشهر القمري لجميع بقاع الأرض، وان كان القمر مرئياً في بعضها دون الأخرى وذلك لمانع خارجي كشعاع الشمس او غيره. ولا ربط للمانع بالمحاق او بخروج القمر منه.

وذكر أيضاً ما مؤداه: انه قد يقاس بزوغ القمر ببزوغ الشمس فكما ان لكل منطقة بزوغ وغروب للشمس مستقل عن الأخرى، كذلك القمر.

---

[١] [انظر الفتاوى الواضحة بتعليق السيد الحائري: ج ١. ص ٧١٦. منهاج الصالحين: ج ١. ص ٢٧٨. المسألة ١٠٤٤].

[٢] انظر منهاج الصالحين: ج ١. ص ٢٩٦.

الا انه قال: ان هذا قياس مع الفارق، وذلك: لأن الأرض بمقتضى كرويتها تكون لكل بقعة منها مشرق خاص ومغرب خاص. ولا يمكن ان يكون للأرض كلها مشرق واحد ولا مغرب واحد. وهذا بخلاف هذه الظاهرة الكونية أي خروج القمر من المحاق واتخاذه حال الرؤية الشرعية، فان ذلك غير مربوط ببقاع الأرض ولا يمكن ان يتعدد بتعددها.

قال: ومن هنا يظهر: ان ذهاب المشهور الى اعتبار اتحاد البلدان في الأفق مبني على تخيل ارتباط خروج القمر عن (تحت الشعاع)، كارتباط طلوع الشمس وغروبها. الا انه لا صلة ـ كما عرفت ـ لخروج القمر عنه ببقعة دون أخرى. فان حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء.

أقول: مهما كان الاستدلال على تعدد الآفاق الذي ذهب اليه المشهور. بقياس بزوغ القمر على بزوغ الشمس، ساذجاً وضحلاً. ويكفي ما ذكره السيد الأستاذ في الجواب عليه. الا انه مع ذلك، فان ما ذكره لاثبات اتحاد الآفاق، لا يكفي. لأنه لم يأت بجديد أكثر من التركيز على ان ولادة الهلال حادث تكويني يحدث بالنسبة الى جميع الأرض مرة واحدة في الشهر ولا يمكن ان تتعدد.

وهذه الحقيقة صحيحة الا انها لا تكفي لاثبات الشهر. وذلك لنقطة واحدة بسيطة، وهي ضرورة وجود الهلال مولوداً ولادة شرعية عند الغروب فقولنا (عند الغروب) أمر ضروري أهمله السيد الأستاذ.

فان أول بلد يتحقق فيه ذلك، يتحقق فيه الشهر او بداية الشهر وهذا لا يعني بأي شكل ان يكون الشهر متحققاً في المنطقة السابقة عليه شرقا، لأن الكرة الأرضية تسير من الغرب الى الشرق حول نفسها والقمر يسير من الشرق الى الغرب.

ومن المفروض انه كان قبل قليل ضئيل الحجم غير قابل للرؤية، يعني ان الولادة الشرعية لم تحصل. فكيف يبدأ الشهر في ذلك. ولا أقل من احتمال ذلك.

نعم، في البلدان التي على غرب البلد الذي حصلت فيه الولادة يكون ثبوت الشهر فيها صحيحاً، لأن سير القمر يكون باتجاهها، واذا وصل اليها يكون النور فيه قد ازداد.

واذا عرضنا الاشكال بصيغة أخرى. قلنا: انه لو اكتفينا بولادة الهلال في ولادة الشهر، فمن الواضح ان اللحظة التي يكون فيها الهلال مولوداً لأول مرة، تكون الأوقات خلالها على الأرض مختلفة، فبعضها في ليل وبعضها في نهار وبعضها في غروب وبعضها في فجر. فلو ثبت الشهر في تلك اللحظة لثبت في الظهر او في الصبح او في الليل حسب اختلاف البلدان. وهذا، وان كان ممكن عقلاً وعلمياً، وهو الذي سماه بعض أساتذتنا بالشهر الطبيعي او الولادة الطبيعية.

الا انه خلاف الضرورة الفقهية، اذ لابد من الولادة الشرعية عند الغروب، او ان يكون الهلال في ذلك الحين مولوداً. ولا يمكن ان يثبت الشهر بخلاف ذلك.

هذا وقد تصدى بعض أساتذتنا للجواب على هذا الرأي الذي اتخذه سيدنا الأستاذ[1]، بما مؤداه: اننا اذا افترضنا ان الشهر القمري يبدأ بالولادة الطبيعية للهلال، كان الأمر كما يقوله سيدنا الأستاذ الا ان هذا ليس بصحيح بل يتوقف بدء الشهر القمري على أمرين:

أحدهما: الولادة الطبيعية.

ثانيهما: ان يكون الهلال بحجم يمكن رؤيته بالعين المجردة. قال: وامكان الرؤية يمكن ان نأخذه كأمر نسبي يتأثر باختلاف المواقع في الأرض ويمكن ان نأخذه كأمر مطلق محدد لا يتأثر بذلك.

وذلك: لأننا اذا قصدنا بامكان الرؤية امكان رؤية الإنسان في هذا الجزء من الأرض وفي ذاك، كان أمراً نسبياً، وترتب على ذلك ان الشهر القمري الشرعي يبدأ بالنسبة الى كل جزء من الأرض اذا كانت رؤية هلاله ممكنة في ذلك الجزء من الأرض. فقد يبدأ بالنسبة الى جزء دون جزء. واذا قصدنا بامكان الرؤية امكان الرؤية ولو في نقطة واحدة من العالم فمهما رؤي في نقطة بدأ الشهر الشرعي بالنسبة الى كل النقاط. كان أمراً مطلقاً لا يختلف باختلاف المواقع على الأرض.

ثم قال: فالمنهج الصحيح للتعرف على ان بداية الشهر القمري هل هي نسبية او لا هو الرجوع الى الشريعة نفسها... **أقول**: يقصد بذلك. الرجوع الى ظواهر

---

[1] [الفتاوى الواضحة: ج ١. ص ٧١٥].

الأخبار المعتبرة التي سنذكرها بعد ذلك وقد اختار هو البداية المطلقة، قال: وعليه فاذا رؤي الهلال في بلد ثبت الشهر في سائر البلاد[1].

أقول: والصحيح: اننا يمكن ان نختار كلا الوجهين اللذين ذكرهما، ولكن لا تكون النتيجة كما ذكرها.

اما اذا اخترنا ان ثبوت الشهر نسبي، فهذا لا يعني التشويش في الثبوت بين المناطق. وانما المسألة ذات نظام معين. وأهم نقاطه هو انه اذا ثبت الهلال في مكان ما ثبت أيضاً في المناطق الغربية بالنسبة اليه، مهما ابتعدت عنه، ولم يثبت في المناطق التي تكون في شرقه. وهناك بعض الأمور الأخرى التي تمت الى خطوط الطول والعرض تأتي بعونه سبحانه.

واما اذا اخترنا ان ثبوت الشهر مطلق، فهذا غير ممكن: لأننا اما ان نحرز ان هذه الرؤية هنا ـ مثلاً ـ هي في أول الولادة الشرعية (أعني امكان الرؤية) واما ان لا نحرز ذلك. فان أحرزنا ذلك، كان معناه باليقين ان الهلال كان دون هذا الحجم في المناطق السابقة شرقاً. اذن فالشهر غير ثابت باليقين.

وان احتملنا كونه بالحجم او انه دونه. فهذا يجعله مورداً لاستصحاب عدم الولادة الشرعية او عدم حصول الشهر الجديد، الذي يكون موضوعاً لاكمال العدة لثلاثين يوماً.

ومثله او أولى منه بالبطلان، ما سمعناه من اننا اذا اعتبرنا الولادة الطبيعية هي أول الشهر كان ما قاله السيد الأستاذ صحيحاً، وهو ثبوت الشهر في كل العالم.

الا ان هذا أيضاً غير صحيح. لأننا اذا أحرزنا ان هذا هو أول الولادة، اذن نعلم باليقين ان البلد الواقع على الشرق لم يكن الهلال فيها مولوداً أصلاً، بل كان في المحاق. فهل يبدأ الشهر والقمر في المحاق؟

وقد يخطر في البال: انه الآن قد خرج من المحاق فلا بأس ببدء الشهر في كل العالم.

---

[1] [المصدر السابق: ص ٧١٦].

قلنا: ان في هذا القول غفلة عما قلناه من انه لابد أن نرى الهلال عند الغروب. فمعنى كلامنا السابق قبل لحظات: ان البلد الشرقي قد مر القمر في غروبه وهو في المحاق. وحين جاء الى هذا البلد صار في الغروب مولوداً.

فان التزمنا ببدء الشهر حتى في البلد الشرقي فمعناه اننا نلتزم ببدء الشهر فيه من ثلث الليل او نصف الليل ونحو ذلك. وهو أمر غير محتمل فقهياً.

على اننا عرفنا وتسالمنا على ان الولادة الطبيعية غير معتبرة بل الولادة الشرعية.

النظرية كما نتبناها:

ينبغي ان نلتفت **أولاً**: ان الموانع عن رؤية الهلال على ثلاث أشكال رئيسية:

الشكل الأول: المانع الموضعي او الموقت كالسحاب والأشجار والجبال التي تكون في المنطقة.

وهذا النحو من الموانع ينبغي اسقاطه من الحساب، اذا ثبت ـ بشكل وآخر ـ وجود الهلال بالولادة الشرعية في أفق البلاد عند الغروب.

الشكل الثاني: المانع الحجمي في الهلال، حيث يجب ان يبلغ نور الهلال حجماً معيناً ليكون ممكن الرؤية أساساً. وهذا هو الذي نسميه بالولادة الشرعية للهلال.

الشكل الثالث: ان البلاد الواقعة على خط طول واحد قد تختلف جداً في خطوط العرض.

والمفروض بدوياً ان البلاد المتفقة في خطوط الطول متفقة في أول الشهر، لأن غروبها مشترك، فاذا وجد الهلال في بعضها وجد أيضاً فيها جميعاً من الشمال الى الجنوب. بل الموثوق به ان نصفي الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي، لا يختلفان في ذلك. فاذا ثبت الهلال في أحدهما ثبت في الآخر، في نفس خط الطول وما كان في غربه من خطوط الطول.

وهذا صحيح تماماً[1]. الا في المناطق القريبة من الدائرتين القطبيتين، فضلاً عن نفس الدائرتين، حيث يكون الليل طويلاً والنهار طويلاً. وقد يبلغ في بعض المناطق القريبة من الدائرة القطبية عشرين ساعة او أكثر.

فالبرغم من ان المنطقة المعينة ـ مثلاً ـ هي على نفس خط الطول الذي ثبت فيه الهلال. الا انه ثبت في المحل الذي ثبت فيه، حال كون الغروب موجوداً ومتحققاً.

واما في المناطق الشمالية جداً او الجنوبية جداً، فقد تكون في نهار في تلك اللحظة او في ليل على اختلاف فصول السنة. فلا يمكن ان يثبت الشهر بالنسبة اليها، ولو كانت على خط الطول نفسه.

فهذا المانع الثالث، يعني كون المنطقة في مكان لا يناسب ثبوت الهلال فيها، ولو كان ثابتاً على نفس خط الطول، وسيأتي الحديث عن حكم أمثال هذه المناطق.

والآن يجب ان نفترض عدم وجود هذه الموانع الثلاثة جميعاً لتسهيل عرض النظرية، ثم ننظر، في صور حصول الموانع. والمهم هو عدم وجود المانع الثاني، يعني كون القمر في الولادة الشرعية لا الولادة الطبيعية.

فاذا حصلت الولادة الشرعية فوق بلاد معينة يكون فيها الغروب متحققاً او قريباً جداً. فتلك هي أول بلد او منطقة يثبت فيها الشهر. وكذلك في خط طولها شمالاً وجنوباً الى ما يقرب من الدائرتين القطبيتين بشرط عدم حصول المانع الثالث السابق، يعني بشرط ان يكون الغروب عندئذ متحققاً فيها.

وتستمر الأرض بالدوران وينتقل الغروب الى البلاد التي تلي ذلك غرباً. فقد كانت ساعة ثبوت الشهر هناك في نهار، والآن جاء غروبها.

ويستمر نور القمر بالاتساع التدريجي البطيء، فتراه تلك المناطق أيضاً وهكذا.

اما المناطق الواقعة شرق منطقة الولادة الشرعية للهلال، فيجب ان تنتظر عدة ساعات، وربما حوالي أربع وعشرين ساعة، حتى يصل اليها هذا الغروب الدائر حول الأرض، ومن ثم يصل اليها الهلال المولود.

---

[1] بغض النظر عما سيأتي بعض المناقشات فيه.

فاذا مشى الغروب على كل وجه الأرض، ومشى الهلال عليها أيضاً في دورة كاملة للأرض حول نفسها، ثبت الشهر فيها جميعاً.

وهذا معناه أمور:

أحدها: انه اذا ثبت الهلال وابتدأ الشهر في بلد او منطقة، فانه يثبت في البلد الذي في غربه بطريق أولى، ولكن لا في نفس اللحظة بل عند وصول الغروب اليها. وهذا ممكن في خلال ساعة او ساعات.

والشيء العرفي السائد هو ان نقول: ان الشهر بدأ ليلة الثلاثاء ـ مثلاً ـ وهذا صادق بالنسبة الى الجميع. غير ان هذه الليلة بطبيعتها تدور حول الأرض فأينما وصلت بدأ الشهر.

ثانيها: اننا لو قلنا انه يبدأ الشهر في نفس اللحظة لكان غير صحيح حتى في المناطق الغربية، لأن معناه ثبوته فيها خلال النهار وهو غير محتمل فقهياً.

ثالثها: انه اذا ثبت في منطقة لم يثبت في المناطق التي تقع في الشرق. بل عليها الانتظار الى ان يأتيها الغروب. او قل: الى ان تحصل فيها ليلة الثلاثاء. وهو لا يمكن ان يعدو اليوم الواحد او يزيد عليه.

رابعها: انه يمكن القول: ان الهلال يثبت في الكرة الأرضية كلها في يوم واحد. لكن لا بمعنى نفس اللحظة. بل بمعنى ملاحظة هذا اليوم وهو يدور بدوران الأرض حول نفسها ويتم ثبوت الهلال فيها جميعاً خلال أربع وعشرين ساعة. وعليه يمكن ان نفهم الروايات الآتية.

ملحوظة مهمة:

اننا قلنا انه اذا ثبت الهلال في الشرق ثبت في الغرب دون العكس. ونضيف ما قلناه أيضاً من ضرورة بدء الشهر عند الغروب وليس قبله ولا بعده.

وذلك لنتلافى ما قد يخطر في البال من ان لسير الليل والنهار شرقاً وغرباً خطاً غير خطوط الطول. وذلك لمكان ميلان مركز الأرض. الذي يجعل خطوط الطول كلها

مائلة معها على حين يكون دوران الليل والنهار مستقيماً. كما يتضح من المخطط التالي[١].

وهذا ينتج ان الهلال اذا ثبت في خط الاستواء مثلاً، فلا يمكن ان يثبت على كل خط الطول المشابه له، بل لا يثبت الا في منطقة صغيرة نسبياً.

اما من كان في الشمال من خط الطول، فلا زالوا في النهار. واما من كان في الجنوب فقد دخلوا في الليل وانقضى الغروب عندهم. فكيف يمكن ان نقول انه يثبت في خط الطول نفسه؟

كما لا يمكن ان نقول: ان ثبوته يكون في خط دوران الليل والنهار، فهذا أمر صحيح، الا ان هذا خط متحرك وغير مضبوط، وبالأخص فقهياً: انه غير عرفي، لا يمكن ان يتعرف عليه الفرد العادي.

فتكون أحسن طريقة هي ان نقول: انه يثبت الهلال في شمال الخط وجنوبه بشرط ان يكون البدء عند الغروب. والغروب أمر عرفي يراه الفرد الاعتيادي. وهو أمر صحيح و متعين فقهياً. وهو ما بدأنا به هذه الملحوظة المهمة.

---

(١)

١ ـ مركز ميلان الأرض مع ميلان خطوط الطول.
٢ ـ خط سير الليل والنهار المستقيم غير المائل.
٣ ـ خط الاستواء.
٤ ـ وجود الهلال على نفس الخط المستقيم.

مداليل الروايات:

استدل سيدنا الأستاذ بعدة روايات صحيحة معتبرة، على فتواه وهو انه اذا ثبت الهلال في مكان ثبت في أي مكان آخر.

منها[١] صحيحة اسحاق بن عمار قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغم في تسع وعشرين من شعبان. فقال: لا تصمه الا ان تراه فان شهد أهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه.**

وصحيحة[٢] عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان. فقال: لا تصم الا أن تراه، فان شهد أهل بلد آخر فاقضه.**

واستنتج[٣]: ان هاتين الصحيحتين ظاهرة الدلالة باطلاقها على ان رؤية الهلال في بلد تكفي لثبوته في سائر البلدان بدون فرق بين كونها متحدة في الأفق او مختلفة، قال: والا فلابد من التقييد بمقتضى ورودها في مقام البيان.

الا اننا يمكن ان نفهم مما سبق ان هذا غير صحيح لعدة وجوه:

الوجه الأول: ان الصحيحتين ليستا في مقام البيان للشمول لما اذا كان البلد الآخر بعيداً جداً.

وأول قرينة على ذلك الوضع العام الذي كان يعيشه الناس في زمن صدور الروايات، حيث كانت وسائط النقل بطيئة ووسائل الاعلام ضيقة جداً، بل منعدمة اذا فهمنا منها المعنى الحديث. فاذا أريد منه بلد بعيد فهو حوالي الخمسمئة كيلو متر مثلاً او نحوها. وهي منطقة واحدة في ثبوت الهلال على وجه الأرض. وليست منطقتان ليتم الاستدلال بها الى ما يريد السيد الأستاذ. فضلاً عمّا هو أقل من هذه المسافة.

---

[١] [الوسائل: ج ٧. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ٨. الحديث ٣].

[٢] [المصدر: الباب ٣. الحديث ٩].

[٣] [منهاج الصالحين]: ج ١. ص ٢٩٨.

الوجه الثاني: اننا عرفنا انه يمكن القول: ان الشهر، يثبت في يوم واحد، لكن تدريجاً كما شرحناه. وهذا لا يختلف فيه سطح الكرة الأرضية كلها فيصدق اذن: اذا كان قد ثبت في بلد آخر، مهما كان بعيداً انه ثبت في بلد المكلف أيضاً. لكن مع ملاحظة كونه الى الجهة الغربية أيضاً كما قلنا.

الوجه الثالث: عرفنا انه من غير المحتمل القول بثبوت الهلال في شرق البلد الذي ثبت فيه لمجرد ثبوته فيه. لأنه اما ان لا يكون مولوداً ولادة شرعية أصلاً، او يحتمل فيه ذلك. وليس من قبيل قياس المساواة ولا الأولوية ان يكون الهلال بازغاً هناك. نعم هو في جهة الغرب كذلك.

فكل رواية أعطتنا هذا المعنى باطلاق او عموم لابد من تخصيصها، فنقول مثلاً ان المراد من (أهل بلد آخر) يعني واقعاً الى شرق بلاده ليكون الثبوت عندهم ثبوتاً عنده بصفته واقعاً في غربهم.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم[1] عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: **فيمن صام تسع وعشرين قال: ان كانت له بينة عادلة على أهل مصر انهم صاموا ثلاثين على رؤيته. قضى يوما.**

واستنتج السيد الأستاذ منها نفس التقريب. ويرد عليها نفس الأجوبة السابقة، ولا نعيد.

ومنها: صحيحة أبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام **انه سئل عن اليوم الذي يقضي من شهر رمضان. فقال: لا تقضه الا ان يثبت شاهدان عادلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر، وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى الا ان يقضي أهل الأمصار فان فعلوا فصمه.**

واستنتج من العبارة الأولى ان الشهر القمري واحد بالاضافة الى جميع أهل الصلاة على اختلاف بلدانهم باختلاف آفاقهم ولا يتعدد بتعددها.

واستنتج من العبارة الثانية: ان الشهر لا يختلف باختلاف الأمصار في آفاقها،

---

[1] المصدر: ص ٢٩٧. [وكذلك الوسائل: ج ٧. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ٥. الحديث ١٣].

[2] المصدر والصفحة. [وكذلك نفس المصدر: الباب ١٢. الحديث ١].

فيكون واحداً بالاضافة الى جميع أهل البقاع والأمصار. ثم قال: فيكون مرده الى ان الحكم المترتب على ثبوت الهلال أي خروج القمر عن المحاق حكم لتمام أهل الأرض لا لبقعة خاصة.

أقول: وهنا تأتي كل المناقشات الثلاثة فلا نعيد. ولكن يختص هذا الاستدلال بهذه الرواية بمناقشات أخرى.

أولاً: ان ما قاله: من ان ثبوت الهلال أي خروج القمر من المحاق حكم لتمام أهل الأرض. لعله سهو من القلم. لما قلناه وهو أيضاً يعلم به ويفتي على طبقه. فان خروج القمر من المحاق لا يكفي الا ان يتخذ الحجم المناسب مع الرؤية. وهو ما سميناه بالولادة الشرعية.

ثانياً: ان قوله في الصحيحة: من جميع أهل الصلاة ظاهر الرجوع الى الشاهدين العادلين يعني: من أي فئة من فئات المسلمين كانوا باختلاف بلدانهم ومذاهبهم ومستوياتهم.

واما ان محل الشهادة او مؤادها هي البلدان المتباعدة فهذا غير واضح بالمرة من الصحيحة.

وقد يقال: انه كيف يذكر الامام عليه السلام المذاهب الاسلامية الأخرى كأفراد ممن تقبل شهادته؟ وجوابه من عدة وجوه أوضحها: اشتراط العدالة في لفظ الرواية. واذا توفرت العدالة جازت الشهادة. فان تنزلنا عن ذلك، أمكنت المناقشة في أصالة الجهة.

ثالثاً: بالنسبة الى الفقرة الثانية في الرواية وهي قوله: الا ان يقضي أهل الأمصار. يأتي فيها ما قلناه هناك في الوجه الأول من انه لا يراد بها المدن البعيدة جداً. لأن هذا غير محتمل في وضع المجتمع يومئذ. وانما يراد بها الأمصار التي تقع في منطقة مشتركة او في أفق واحد باصطلاح الفقهاء.

وهنا يحسن ان نتعرض لعدة أمور بعضها مربوط باتحاد الآفاق وبعضها يختلف عنها. ونجعل ما يرتبط بها أولاً:

الأمر الأول: ما الذي يقصده الفقهاء من اتحاد الآفاق؟ لا شك ان لكل منطقة

صغيرة نسبياً أفقها الخاص بها. فان الأفق ليس الا المحل الذي نرى فيها السماء كأنها منطبقة على الأرض، في نهاية مد البصر وهي مسافة قد لا تزيد في الأرض المنبسطة على كيلومترين ونصف او ثلاثة، اذن، فالأفق كدائرة حول الناظر لا يزيد قطرها على ستة كيلومترات. وهي منطقة صغيرة نسبياً حيث يمكن تقسيم الكرة الأرضية الى آلاف مثلها.

اذن، فالآفاق متعددة. فكيف تكون واحدة؟

وفي الحقيقة لا تكون واحدة الا مجازاً. باعتبار وحدتها في الحكم الشرعي. فان كان للمناطق المتعددة ذات الآفاق المتعددة حكم شرعي واحد. وهي ثبوت الهلال وبدء الشهر، اعتبرها الفقهاء كأنها ذات أفق واحد.

ومن هنا اصطلحوا على الفقهاء الذين يرون ان ثبوت الهلال مختلف بين المناطق انهم يبنون على تعدد الآفاق. يعني لكل أفق حكمه المستقل. والفقهاء الذين يرون ان ثبوت الهلال واحد في العالم. انهم يبنون على وحدة الآفاق، ولكنهم لا يعبرون ان الأفق واحد في العالم كله لأن العبارة ستكون سمجة عندئذ في حين ان المؤدى الواقعي للحكم هو ذلك.

اما ما اخترناه من النظرية، فهي تعترف باختلاف الآفاق، لأننا أوضحنا ان الليل والنهار يدوران حول الأرض باستمرار. وان الهلال يبدو بالتدريج في أي أفق كان فيه الغروب ثم في الأفق الذي يليه غرباً وهكذا.

نعم، من المستطاع القول: انه اذا ثبت الهلال في بلد او منطقة ثبت في البلاد التي تقع في غربه. وهو ما قلناه فعلاً. فهذا يعني بذلك الاستعمال المجازي ان الأفق واحد بالنسبة الى أول بلد يشرق فيه الهلال مع البلدان التي تقع في غربه.

فاذا توسعنا أكثر وجدنا ان الهلال يستمر في السير حول الأرض حتى يتم دورة كاملة في أربع وعشرين ساعة. مما يستوجب شمول الشهر لكل الأرض في يوم واحد. فحتى البلاد التي تقع في شرق ذلك البلد المقرر، قد وصلها الهلال لكن من الجهة الأخرى (من شرقها) وبعد عدة ساعات فقط.

ومن هنا يمكن القول: بأن الأفق متحد في العالم كله. الا ان هذا مجرد اصطلاح فضفاض ليس له أي أثر فقهياً. والمهم الاعتماد على فحوى النظرية.

الأمر الثاني: اننا قلنا في أول هذه الجهة في الحديث عن وحدة الأفاق اننا نفترض آفاق الأرض بدون موانع لرؤية الهلال، لمجرد التوضيح.

والآن جاء وقت الإيضاح لصورة ما اذا كان المانع موجوداً:

المانع الأول: المانع الموضعي كالسحاب والجبال والأشجار، او الحمرة الشديدة في الأفق او الضباب او غير ذلك.

وفي مثله لا يمكن ان يُرى الهلال فلا يثبت الشهر في البلد لأجل الرؤية.

ولكن اذا ثبت الهلال في المنطقة التي تقع في شرقه وهو يقع في غربها، شمله حكم الهلال بخلاف ما اذا ثبت في المنطقة التي تقع في غربه.

وبالأولى يثبت الهلال فيه اذا ثبت في أحد المناطق التي تقع في شماله او جنوبه، يعني على نفس خط طوله او مقارباً له جداً. مع ملاحظة بعض الفروق التي قلناها في نقطة بعنوان: ملاحظة مهمة، فيما سبق.

واما المانع الثاني: وهو حجم الهلال، بحيث ثبت بالمراصد او من طريق آخر، انه صغير غير قابل للرؤية بالعين المجردة.

ففي مثل ذلك لا يثبت الشهر طبعاً لفقدانه الشرط الأساسي، وهو حجم الهلال او الولادة الشرعية.

واما المانع الثالث: وهو كون المنطقة شمالية في الأرض جداً او جنوبية جداً، بحيث يختلف ليلها ونهارها عن خط الطول المشترك معها. فضلاً عن الدائرتين القطبيتين نفسيهما.

فهذه المناطق ينبغي تقسيمها الى نحوين:

النحو الأول: ما لم يكن الليل والنهار فيها مستمراً مهما كان طويلاً او قصيراً وليس كالدائرتين القطبيتين.

فالحديث هنا يسير فقهياً. بعدما عرفنا في تلك (الملاحظة المهمة) ان خط الليل والنهار لا يسير مطابقاً لخط الطول بل يختلف عنه بشكل ملحوظ. فالقول: بأن خط

الطول الواحد له طلوع واحد وغروب واحد ليس بصحيح.

وهذا يشمل تماماً ما بين الدائرتين القطبيتين كله. وما قلناه في تلك الملاحظة المهمة ينطبق هنا تماماً كل ما في الأمر: ان الغروب قد يتأخر في المناطق الشمالية والجنوبية أكثر من غيرها.

فالمحصل الفقهي: ان هذه المناطق اذا كانت على نفس خط الطول او في خط غربي بالنسبة الى المنطقة التي ثبت فيها الهلال. فينبغي أن ننتظر الى ان يحصل فيها الغروب، ويجوز لها عندئذ البناء على حصول الهلال وبدء الشهر.

ويلحق بذلك تماماً، الدائرتان القطبيتان، عند حصول الليل والنهار فيها بشكل اعتيادي او مقارب له. مهما كان أحدهما طويلاً والآخر قصيراً.

النحو الثاني: الدائرتان القطبيتان عند وجود النهار المستمر او الليل المستمر.

فهنا ان ثبت الشهر في العالم كله شملهما طبعاً. كما ان الساكنين هناك: ان استطاعوا ان يفهموا من حركات القمر شيئاً من هذا القبيل، يعني: ان يروا الهلال في أول حجمه القابل للرؤية، فهذا هو بدء الشهر عندهم.

ولا بأس ان يثبت عندهم خلال الليل او النهار. لأن هذا بحسب واقعه وبالتحليل ليس نهاراً واحداً ولا ليلاً واحداً بل متعدداً بعدد دوران الأرض حول نفسها، ونعرفه هناك من سير الشمس في النهار والنجوم والقمر في الليل. كما يتضح من الفصل الذي عقدناه عن شرح هذا المعنى في كتاب الصلاة.

واما اذا لم يحصل الأمران السابقان، فلم يروا الهلال ولا سمعوا ما حصل في العالم. او ان بلدان العالم اختلفت فيه. فعندئذ لا يثبت الشهر عندهم. ويكون حكمهم حكم اكمال العدة وهو ان يعتبروا الشهر السابق كاملاً متكوناً من ثلاثين يوماً ويبدأ الشهر الجديد من اليوم الحادي والثلاثين.

الأمر الثالث: عرفنا في بعض الفصول السابقة: ان للقطب الجغرافي الأرضي حركة دائرية متذبذبة، يرسم القطب خلالها دائرة لها مثل أسنان المنشار. وليس هذا

القطب مستقراً كما هو ظاهره[1].

وهذه الحركة عرفنا انها تؤثر على كثير من صفات الكرة الأرضية بما فيها اتجاهات خطوط الطول والعرض و مواعيد الشروق والغروب وعلى تحديد الدائرة القطبية نفسها الى غير ذلك.

فهنا نشير الى انها تؤثر على شروق الهلال أيضاً. وحساب ذلك أمر دقيق لا يتكفله مستوى هذا الكتاب كل ما في الأمر اننا يمكن ان نشير الى اننا عرفنا ان خط الطول الواحد ليس له شروق واحد وغروب واحد بل الأمر فيه متعدد. فكيف ما اذا اضفنا الى ذلك هذه الحركة.

غير ان الذي يهون الخطب أمران:

الأمر الأول: انها حركة بسيطة وبطيئة تحصل في عدة سنين. ولا يبدو كون قطر هذه الدائرة طويلاً. فيبقى ميل الأرض ثابتاً عرفاً. وهذا كاف من الناحية الفقهية.

وقد قلنا فيما سبق انها من الضآلة، بحيث لم يلتفت اليها الاختصاصيون الا متأخراً.

الأمر الثاني: ما قلناه مكرراً من اشتراط وجود الغروب عند بزوغ الهلال، ومن المعلوم انه مهما كان حال ميلان الأرض، فان الغروب يحصل. والهلال يكون ممكن الرؤية بعد الولادة الشرعية.

فيكون الميزان عرفاً وفقهياً هو ذلك. مع امكان عدم الاعتناء أصلاً بهذه الحركة المشار اليها.

الجهة الثامنة: في صفات متعلقة برؤية الهلال.

ونعرض ذلك ضمن الأمور التالية:

---

[1] رسم توضيحي:



الأمر الأول: ذهب بعض أساتذتنا[1] الى ان المقياس في ثبوت الهلال وبدء الشهر هو امكان الرؤية لا الرؤية نفسها. وهذا هو الصحيح الموافق مع الأدلة المعتبرة.

وهذا يتحقق في عدة صور:

الصورة الأولى: ما اذا ثبت الهلال في شرق البلاد، وكانت هي الغرب، فانها يثبت فيها الهلال، كما عرفنا، وان لم تحصل الرؤية.

ومن زاويتنا هذه، اننا نعلم ان الهلال هو بحجم قابل للرؤية.

الصورة الثانية: اذا ثبت عن طريق المراصد، وعن حجة شرعية شرحناها في محلها، ان الهلال بحجم قابل للرؤية، عند الغروب في هذا البلد. فهذا كاف للاثبات وبدء الشهر وان لم تقم الرؤية الفعلية.

الصورة الثالثة: ما اذا لم ير الهلال ليلة الثلاثين لتكون هي أول الشهر الجديد، وتأجل الأمر الى الليلة التالية بمقتضى اكمال العدة ثلاثين يوماً.

ففي هذه الليلة التالية: نعلم ان الهلال بالحجم القابل للرؤية، وان لم تتم الرؤية، بل لا حاجة للاستهلال أصلاً.

الصورة الرابعة: ما اذا بزغ الهلال في الليلة التاسعة والعشرين من أحد الشهور، فهذا يعني ـ كما قلنا ـ ان يوماً من أول الشهر قد غفلنا عنه. ومن هنا نعلم ان الهلال في تلك الليلة السابقة من أوله، كان الهلال بالحجم القابل للرؤية، مع ان المفروض ان الرؤية لم تحصل والا لبنينا على بدء الشهر فيها منذ ذلك الحين. الى غير هذه الصور.

الأمرالثاني: ذهب بعض أساتذتنا[2]: الى ان الهلال ومن ثم بدء الشهر يتم بحكم الحاكم الشرعي مع عدم العلم بالخطأ في مستند الحكم. كما لو اعتمد على شهود حسبهم عدولاً وهم فساق.

فاذا حكم الحاكم الشرعي ببدء الشهر، كان ذلك كافياً لاثبات وجوده في

---

[1] انظر [الفتاوى الواضحة]: ص ٥٠٤.

[2] انظر ص ٥١١.

المجتمع، حسب الفتوى في اتحاد الآفاق او اختلافها.

وذهب سيدنا الأستاذ[1] الى نفي الحجية عن حكم الحاكم بهذا الخصوص وهذا هو الصحيح. لأن وجود الهلال وعدمه من الشبهات الموضوعية لا من الشبهات الحكمية. والفقيه عمله وحجية كلامه انما هو في الفتوى في الشبهات الحكمية دون الموضوعية.

وإيضاحه مختصراً: ان الفقيه ان أفتى في حكم معين كان نافذاً. كوجوب السورة بعد الفاتحة. او وجوب التطهير من نجاسة البول ثلاثاً. واما اذا أفتانا الفقيه، بأن هذا المائع خمر او انه خل. او قال: ان هذا الثوب نجس او طاهر او ان هذه الدار فيها أربع غرف او خمس. فهذا ونحوه انما هو من (الموضوعات) في اصطلاح الفقهاء. ولا حجية لقول الفقيه في الموضوعات.

ومن المعلوم ان وجود الهلال او ولادته، أمر تكويني وخلقي، شأنه شأن عدد غرف الدار فيكون من الموضوعات التي تخرج عن صلاحية حكم الفقيه.

نعم، في القضاء والفصل بين الخصومات له ذلك، بأن يحكم ان هذا الفرد مدين وهذا بريء الذمة وهذا زوج هذه وهكذا. ولم تثبت حجيته في خارج هذه النطاق. وتمام الكلام في الفقه.

الأمر الثالث: اذا شهد الشهود الثقات بالهلال. بحيث لو بقينا نحن وهذا المقدار من الاثبات لقبلنا شهادتهم.

ولكن قد يحصل هنا معارض لحجية أقوالهم، الأمر الذي يستدعي رفضها او انتظار شهود آخرين ثقات او حصول الشياع بوجود الهلال.

ويمكن ان تتم هذه المعارضة في عدة صور:

الصورة الأولى: ما اذا كان الجو صحواً واستهل الكثيرون. ولم يره أحد الا اثنان فقط او نحو ذلك. فان ذلك يجعل احتمال صدقهم ضئيلاً جداً. لا بمعنى الكذب الصريح لأن المفروض عدالتهم. بل لاحتمال التوهم تماماً.

وهذا ما ورد فيه عدة روايات أود ان أورد بعضها:

---

[1] [منهاج الصالحين: ج ١. ص ٢٧٨].

منها: ما عن عثمان بن الخزاز[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال. فقال: ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني. وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته. ويقول الآخرون: لم نره. اذا رآه واحد رآه مئة واذا رآه مئة رآه الف. ولا يجزي في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة: أقل من شهادة خمسين. واذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر.

وعن حبيب الخزاعي[2] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة. وانما تجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فأخبرا انهما رأياه. وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وافطروا للرؤية.

غير ان أمثال هذه الأخبار منافية لما دل على حجية البينة مطلقاً وما دل على حجيتها في خصوص الهلال. ومن المعلوم فقهياً ان الحجية لا تفرق حتى مع الظن بعدمها.

فينبغي حمل هذه الأخبار على ما اذا حصل الاطمئنان بعدم صدق الشاهدين. او كان الشهود الخمسون كلهم غير ثقات. او ان نطرح هذه الأخبار لأنها غير نقية سنداً على أي حال، وللاحتياط محله على أي حال.

الصورة الثانية: ما اذا تهافت الشهود في شهادتهم بأوصاف الهلال فذكر كل واحد منهم صفة غير ما قال الآخر. فعندئذ تسقط شهاداتهم عن الحجية. ما لم يحصل الشياع في وجوده.

الصورة الثالثة: ما اذا أكد الاختصاصيون عدم وجود الهلال بالمرة، وشهد الشهود على رؤيته.

الصورة الرابعة: ما اذا أكد الاختصاصيون كون الهلال غير قابل للرؤية. وشهد الشهود على الرؤية.

---

(١) الوسائل: كتاب الصوم. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ١١. الحديث ١٠.

(٢) المصدر: الحديث ١٣.

الصورة الخامسة: ما اذا أكد الاختصاصيون على وجود الهلال في جهة او بصفة غير ما قاله الشهود.

الى غير ذلك من الصور.

الأمر الرابع: ورد في الروايات النهي عن العمل على رأي المنجمين في الهلال. فماذا ينبغي ان يكون موقفنا تجاه الاختصاصيين في علم الفلك. فهل نرفضهم بصفتهم منجمين؟

منها: موثقة محمد بن عيسى[1] قال: كتب اليه أبو عمر: **أخبرني يا مولاي انه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء ليست فيها علة ويفطر الناس ونفطر معهم. ويقول قوم من الحساب قبلنا: انه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقية والأندلس. هل يجوز يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف العرض على أهل الأمصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا. فوقع** عليه السلام**: لا صوم من الشك. أفطر لرؤيته وصم لرؤيته.**

وهذه الرواية فيها عدة نقاط ملفتة للنظر.

النقطة الأولى: ان الراوي يعدد بلدان كثيرة ويشير الى خطوط العرض على وجه الأرض. وهي ثقافة مهمة ورشيدة قبل مايزيد على ألف سنة.

النقطة الثانية: ان البلدان التي ذكرها: مصر وافريقية والأندلس كلها الى الغرب من منطقته التي هي الجزيرة العربية او العراق. ومن المعلوم كما عرفنا، انه اذا ثبت الهلال في بلاد لم يثبت في البلاد التي في شرقها.

النقطة الثالثة: انه يشير الى صحو الجو، الأمر الذي يجعل احتمال الخطأ راجحاً جداً في حساب المنجمين، لو كان شاملاً لنفس البلد أيضاً. اذ لو كان مولوداً ولادة شرعية لتمت رؤيته.

النقطة الرابعة: انه انما ذكر الحساب في الرواية، ولم يذكر المراصد. فاذا سقطت حجية الحساب لم تسقط حجية المراصد.

النقطة الخامسة: ان المنجمين كانوا في ذلك الحين كفرة او فسقة او مترصدين

---

[1] المصدر: الباب ١٥. الحديث ١.

شراً بالمجتمع الاسلامي، ونحو ذلك، الأمر الذي يجعل كلامهم ساقطاً أساساً.

وانما الكلام فيما اذا كان الاختصاصي في الفلك ثقة عدلاً وأخبر عن وضع الهلال وصفاته أخباراً قطعياً، وكان عدد المخبرين اثنين على الأقل من الاختصاصيين وليس واحداً، على الأحوط، وليس اعتماده على الحساب بل على المراصد.

فان لم يكن بهذه الصفة في نفسه او كان اعتماده على الحساب، اذن لا يكون حجة الا اذا حصل من كلامه العلم أعني العلم العرفي وهو الاطمئنان.

النقطة السادسة: اننا نحتمل بل نعلم، والاحتمال هنا كاف. بأن الفلكيين السابقين في ذلك الحين كانوا أردأ بكثير من الفلكيين في هذا العصر فقد يفوتهم فهم كثير مما يمكن للفلكيين المتأخرين فهمه والسيطرة على حسابه.

اذن، فالنهي عن الأخذ بكلمات المنجمين السابقين، لا يعني بأي حال النهي عن الأخذ بكلمات المتأخرين. وليست الرواية في مقام البيان، بحيث تشمل المتأخرين ألف سنة او أكثر.

على ان استفادة النهي منها، محل نقاش كما هو واضح للمتأمل.

النقطة السابعة: المهم في نظر الامام عليه السلام هو عدم الاعتماد على الشك. فما دام الشك متحققاً في حسابات الفلكيين لم يكن للناس اتباعهم بطبيعة الحال.

وانما يجب الاعتماد على الرؤية. فاذا فهمنا من الرؤية، بعد التجريد عن الخصوصية: العلم بوجود الهلال بالحجم المرئي، كان هذا العلم حجة مهما كان مصدره، ولا معنى للنهي عن العلم كما ثبت في علم الأصول.

الأمر الخامس: هناك بعض العلامات التي ورد بعضها في النصوص، وبعضها يمشي عليها الناس. في حين انها جميعاً ليست بحجة نشير الى المهم منها هنا:

أولاً: رؤية الهلال في النهار، اما قبل الزوال او بعده ومنهم من يقول: ان رؤيته قبله علامة الشهر المنتهي، ورؤيته بعد الزوال علامة الشهر الجديد.

الا ان اعراض الفقهاء تماماً عن الأخذ بالنصوص الواردة بهذا الخصوص تسقطها عن الحجية.

مضافاً الى ان هذا الأمر غير محتمل عادة، فان الهلال الضئيل الذي يكون في أول الشهر او في آخره، لا يمكن ان يرى في النهار لضعف ضوئه تجاه ضوء الشمس أولاً، ولعدم ملائمة موقعه لذلك أصلاً.

وأسوأ من ذلك اعتباره للشهر السابق. فان في ذلك اسقاطاً لفترة المحاق التي لابد منها.

ثانياً: اعتبار شهر رمضان تاماً دائماً ليس فيه نقصان.

وهذا أيضاً ليس بحجة، لأن عدداً من الروايات تؤكد على ان شهر رمضان كباقي الأشهر قابل للزيادة والنقصان. مضافاً الى اجماع الفقهاء على ذلك.

ثالثاً: التطويق في الهلال، حيث اعتبره السيد الأستاذ دليلاً لليلة الثانية. وقد سبق ان ناقشناه.

رابعاً: ان يكون له ظل بحيث يرى الإنسان ظل رأسه فيه. فيكون دليلاً على الليلة الثانية وهذا وارد في نفس الصحيحة التي دلت على التطويق الا ان السيد الأستاذ لم يفت به.

والصحيح عدم الحجية أيضاً لعدم تمييز الظل الخفيف بهذا المقدار، ان كان له وجود. ولعمري ان الهلال في الليلتين الثالثة والرابعة لا يكون له الا ظل خفيف جداً فكيف بالليلة الثانية، اذن فهذه علامة غالبية وليست دائمة.

خامساً: تأخر الهلال في الأفق مدة طويلة. وقد وردت رواية صحيحة في نفي حجيته[1].

والاعتبار أيضاً يدلنا على ذلك لأن الهلال المولود قبل فترة طويلة، لا محالة يبقى في الأفق طويلاً. ولا يتعين انه مولود قبل أربع وعشرين ساعة ليكون هو ابن الليلة السابقة.

نعم، لو حصل لنا العلم او الاطمئنان من ذلك، كان ذلك حجة لا محالة.

سادساً: زيادة النور في الهلال والمناقشة فيه هو نفس ما قلناه في الصورة السابقة الا ان يحصل العلم او الاطمئنان.

---

[1] [الوسائل: ج ٧. كتاب الصوم . أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ٩. الحديث ١].

سابعاً: اذا انقطعت رؤية الهلال من المشرق في نهاية الشهر عند شروق الشمس او قريباً منه، فهو علامة على وجوده مغرباً ـ أي في مغرب ذلك اليوم نفسه ـ فيكون دليلاً على أول الشهر الجديد.

وقد وردت في ذلك رواية غير معتبرة[1]، وهو بحسب الاعتبار غير صحيح، لأنه لم يأخذ فترة المحاق التي لا تبقى فقط لعدة ساعات، بل تبقى أكثر من أربع وعشرين ساعة.

نعم، اذا فقدناه ليومين متتالين في المشرق، فهو لابد أن يظهر في المغرب، لأن المحاق لا يزيد على يومين على أي حال.

الا ان هذا الأمر ان حصل فيه العلم او الاطمئنان فهو الحجة. والا فالاعتبار قد لا يساعد عليه. لأن وجود الهلال في الأفق، مهما كان أكيداً، الا انه قد لا يكون بالحجم القابل للرؤية. ومن هنا لا يكفي ذلك لاثبات أول الشهر.

ثامناً: مما يحتمل الاعتماد عليه: حساب المنجمين او الفلكيين وقد عرفنا حاله.

تاسعاً: ان نعد خمسة أيام من السنة الماضية. فلو كان أول الشهر في السنة السابقة هو يوم السبت مثلاً. كان أول الشهر هذه السنة هو يوم الأربعاء.

وقد وردت في ذلك بعض الروايات:

منها: ما عن عمران الزعفراني[2]: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:: ان السماء تطبق علينا بالعراق، اليومين والثلاثة، فأي يوم نصوم؟ قال: انظروا اليوم الذي صمت من السنة الماضية فعد منه خمسة أيام وصم اليوم الخامس.

وهو دال على ان العدد يبدأ من نفس اليوم، وهو السبت في المثال. ويصوم اليوم الخامس وهو الأربعاء.

وفي رواية أخرى: ان العد يكون في سائر السنين خمسة خمسة. وفي السنة الكبيسة ستة أيام.

ولكن اسناد هذه الروايات غير معتبر، مضافاً الى اجماع الفقهاء في الاعراض

---

(١) [المصدر: الحديث ٤].

(٢) الوسائل: [ج ٧]. كتاب الصوم. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ١٠. الحديث ٣.

عنها فلا يمكن العمل بمضمونها فقهياً.

عاشراً: في بعض الروايات غير المعتبرة[1]: قال الصادق عليه السلام: **اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوماً وصم يوم الستين.** وهو قائم على افتراض ان الشهرين رجب وشعبان أحدهما ناقص والآخر تام ليكون العدد ٥٩ يوماً وهو أمر غير أكيد كما هو واضح. والمهم هو عدم اعتبار السند.

فهذه عشرة علامات غير معتبرة لا حاجة الى الزيادة عليها. وينبغي هنا أن نختم حديثنا عن الهلال. والحمد لله رب العالمين.

---

[1] المصدر: الحديث ٥.

فصل
سن التكليف

يمكن بحث هذه الموضوع وهو العمر الذي يوضع فيه قلم التكليف والمسؤولية على الفتى والفتاة، في عدد من مواضع الفقه، بل في أي موضع منه، لأنه معنى عام ينطبق على كل فصوله. وقد ذكر له صاحب الوسائل في مقدمة العبادات باباً وفي كتاب النكاح باباً آخر، وعقد المحقق الحلي في شرائع الاسلام مسألة عن ذلك في كتاب الصوم. ومن هنا، فضّلنا الحديث عن ذلك في كتاب الصوم.

والحديث هنا يقع في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في حديث رفع القلم عن الصبي، ومعناه وحدود حكمه.

القسم الثاني: في العمر الذي يدخل فيه الصبي الذكر في التكليف وعلامات ذلك.

القسم الثالث: في العمر الذي تدخل فيه الفتاة في التكليف وعلامات ذلك.

القسم الأول:

لا اشكال في عدم وجود المسؤولية الشرعية على الطفل عموماً. بمعنى انه لا يجب عليه شيء من الواجبات ولا يحرم عليه شيء من المحرمات ولا تقام عليه الحدود والتعزيرات. ولكن سيأتي ان عليه بعض المسؤوليات الأخرى التي يجب على وليه ان يتحملها، كالضمان والخمس والزكاة على بعض الوجوه.

وينبغي ان يقع الكلام في ذلك، ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في سقوط التكليف عن الطفل.

وهو محل اجماع العلماء وتسالمهم. وقد وردت في ذلك عدة أخبار نذكر بعضها:

منها: ما عن علي عليه السلام بسند غير معتبر وفيها يقول[1]: **اما علمت ان القلم يرفع عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ.**

ورواية طلحة بن زيد[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **ان أولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنتى عشرة سنة كتبت لهم الحسنات. فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات.**

ومنها صحيحة عمار الساباطي[3] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة. قال: اذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة. فاذا احتلم قبل ذلك، وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.** الحديث.

والأمر اجمالاً لا يحتاج الى استدلال لأنه من الضروريات وانما يقع بعض الكلام في فهمه أولاً ثم في تفاصيله ثانياً.

وفي هذه الجهة الأولى نحاول فهم هذه الأخبار. فالحديث الأول غير تام السند الا انه مشهور الى درجة يمكن القول بالاجماع بالأخذ به، بحيث حتى لو لم نقل ان الشهرة جابرة فلا أقل من ان الاجماع يكون جابراً.

ورفع القلم مفهوم اجمالاً، الا ان بعض اختلاف تفسيراته تنعكس على التفاصيل الآتية فيما بعد. فيحسن بنا ان نفهم من الآن هذه التفسيرات:

التفسير الأول: اننا نحتاج الى تقدير مضاف، فنقول: رفع قلم التكليف، فلا تكليف على الصبي والمجنون والنائم.

التفسير الثاني: اننا نحتاج الى تقدير مضاف، وهوالعقوبة، فنقول: رفع قلم

---

(١) الوسائل: [ج ١]. أبواب مقدمة العبادات. الباب ٤. الحديث ١١.

(٢) المصدر: الحديث ١.

(٣) المصدر: الحديث ١٢.

العقوبة عن هؤلاء.

التفسير الثالث: اننا نقدر المسؤولية. فقد رفع قلم المسؤولية عن هؤلاء.

التفسير الرابع: اننا نقدر المؤاخذة. فقد رفع قلم المؤاخذة عن هؤلاء.

التفسير الخامس: اننا نقدر استحقاق العقاب، فلا استحقاق للعقاب عليهم.

وهذه الوجوه كلها تشترك في الحاجة الى تقدير مضاف. ومهما كان المرفوع فانه يكون موضوعاً مع ارتفاع المانع حين يجري عليه القلم، كما هو مضمون صحيحة عمار الساباطي.

ولكننا ينبغي ان نلتفت الى نكتتين:

النكتة الأولى: ان العقل الإنساني له استحقاق ذاتي لتحمل المسؤولية والضلوع بالتكليف بصفته قابلاً للادراك والاستنتاج، وقد وردت في ذلك عدة أخبار:

منها صحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب الي منك ولا أكملتك الا فيمن أحب. اما اني إياك أمر وإياك أنهي وإياك أعاقب وإياك أثيب.**

والعقل متوفر في كل إنسان بحسب خلقته النوعية. ولذا يبدو لأول وهلة انه يجب ان يكون كل انسان مضطلعاً بالمسوؤلية، ومتحملاً للتكليف.

وهذا صحيح تماماً لولا وجود بعض الموانع التي لابد منها. وهي الظروف التي يكون فيها العقل مغلقاً غير منفتح او قل: حين يتعذر استعماله والاستفادة منه، وهي الحالات التي عددها في الرواية: حالة الصبي وحالة المجنون وحالة النائم.

---

[1] المصدر: الباب ٣. الحديث ١.

[ملاحظة: نقل صاحب الوسائل عن الكافي هذا الحديث والذي يليه (١، ٢) وكلاهما نقلهما بلفظ (وإياك أنهى) لكن في الكافي : كتاب العقل والجهل. الحديث ١. بهذا اللفظ. والحديث ٢٦. بلفظ (وإياك أنهي) كما هو مذكور في المتن. لكن السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ أشار في الهامش الى كونه الحديث الأول وهو في كلا الكتابين باللفظ الأول. فلاحظ].

فهؤلاء بحسب أصل خلقتهم ينبغي ان يكونوا مكلفين كسائر الناس، الا ان الله تعالى كما ابتلاهم بالمانع، رفع عنهم ما لم[1] يطيقوه. لأن العقل هو الذي يطيق التكليف والمسؤولية فاذا ارتفع العقل لم يصبح ذلك ممكناً للفرد. ومن هنا جاء معنى الرفع ويعني ان شيئاً ما كان يجب ان يوضع ولكنه رفع. ولا معنى للرفع قبل الوضع.

وانما كان يجب ان يوضع بحسب الخلقة الأصلية. وانما رفع باعتبار المانع. فهذه هي النكتة الأولى.

النكتة الثانية: ان القلم هو أداة الكتابة. وطالما عرفتنا الشريعة وأعلمنا القرآن الكريم ان هناك في العالم الأعلى كتباً مكتوبة كاللوح المحفوظ كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾[3].

والقلم على شكلين، على مقتضى القاعدة: قلم التكوين وقلم التشريع. فقلم التكوين هو القلم الذي يتم به تدبير خلقة العالم. او قل: قلم التدبير والتقدير ولا ربط له بالشريعة بشكل مباشر.

وقلم التشريع هو الأحكام التشريعية المسجلة على كل عاقل مختار من الواجبات والمحرمات والمستحبات وغيرها وهي مسجلة لمصلحتنا والله تعالى غني عن العالمين.

والمراد بالقلم في الحديث الشريف: قلم التشريع وليس قلم التكوين كما هو واضح. فاذا قلنا في تفسيره: رفع قلم التشريع عن الصبي والمجنون الخ. لم نحتج الى تقدير لا محالة. ولفظ التشريع ليس مقدراً لفظياً كما يريد أصحاب الوجوه السابقة بل هو مستتر في معنى القلم.

واذا جرى القلم على أي فرد جرت عليه كل الوجوه الخمسة السابقة بالملازمة لا بالتقدير. فهو:

١ ـ يتحمل أعباء التكليف من الوجوب والحرمة.

---

[1] [لعل الأنسب هنا (لا) بدل (لم)].

[2] [سورة المطففين: الآية ٢٠ ـ ٢١].

[3] [سورة يونس: الآية ٢١].

٢ ـ عليه عقوبة العصيان.

٣ ـ عليه مسؤولية الطاعة والتنفيذ.

٤ ـ عليه المؤاخذة مع التقصير والإهمال.

٥ ـ عليه استحقاق العقاب مع العصيان.

فكلها صحيحة، ولكن كلها بلا موجب في الفهم المباشر للحديث من دلالته المطابقية.

بقي علينا ان نشير الى الفروق بين هذه الوجوه:

الأول: الفرق بين العقوبة واستحقاق العقاب.

وذلك: ان الفرد اذا عصى. لا تناله العقوبة فوراً كما هو واضح بل يشمله حلم الله عز وجل عنه الى حين، كما ان عقوبته في الآخرة لا تكون قطعية لاحتمال شمول الرحمة او الشفاعة له يومئذ. اذن فاعتبار العقوبة فعلية بشكل وآخر بمجرد العصيان لا وجه له. وانما هو استحقاق العقاب. فاذا عصى الفرد فانما استحق العقاب، وهذا صحيح لا محالة. الا ان تشمله رحمة الله سبحانه.

الثاني: الفرق بين استحقاق العقاب والمؤاخذة.

وهذا من الأمور التي اعتبرها الفقهاء تحت ضغط الفرق بين الحكمين التكليفي والوضعي. فبينما الحكم التكليفي يتضمن عصيانه استحقاق العقاب، فانه ليس كذلك، الحكم الوضعي كالملكية والزوجية والحرية وغير ذلك.

فاذا أردنا شمول الخبر للحكم الوضعي قلنا: المؤاخذة لأن الحكم الوضعي يتضمن بالملازمة نوعاً من المؤاخذة وان لم يتضمن استحقاق العقاب.

الثالث: الفرق بين التكليف والمسؤولية.

هو نفس الفرق السابق فان المسؤولية تشمل الحكم التكليفي والوضعي دون مفهوم التكليف نفسه.

والصحيح عدم شمول الرفع للحكم الوضعي اجماعاً، وبضرورة الفقه. ومن هنا كان الأنسب ان نفهم ما فهمناه وهو: قلم التشريع او قلم التكليف او قلم استحقاق العقاب لأنه من نتائج التكليف.

اما قلم التشريع الوضعي، فهو جار على الصبي غير مرفوع عنه، فمن هنا نحكم بملكيته وزوجيته وحريته وضمان ما أتلفه من أموال الآخرين. وغير ذلك.

فان كان لمعنى القلم شمول او اطلاق للحكم الوضعي، فلابد من تقييده بهذه الضرورة الفقهية.

الجهة الثانية: في الطفل المميز وغير المميز.

قسم الفقهاء الطفل الى هذين القسمين: على اعتبار ان الطفل من حين مولده الى عدة سنوات لا تقل عن سبع يبقى غير مميز، بمعنى انه لا يدرك بوضوح معنى التشريع او الوجوب او التحريم، لا بمعنى مفاهيم هذه الألفاظ بل بمعنى واقعها وما هو وجوب وتحريم بالحمل الشايع.

ثم ينفتح ذهنه بالتدريج وبواسطة التعليم والتلقين أيضاً، يصبح مدركاً لهذه الأمور ويصبح مميزاً. وهو في نفس الوقت يصبح مدركاً بدرجة كافية الواجبات والمحرمات الاجتماعية، لو صح التعبير. ويفرق بين ما هو اجتماعي وبين ما هو شرعي. او يدرك الفرق بين المذاهب الاسلامية. وهكذا ولو بفكرة كافية مختصرة.

وقال الفقهاء: ان الطفل غير المميز لا تكليف ولا مسؤولية عليه بالضرورة، لأنه ليس محلاً لها، وهذا صحيح.

وانما اختلفوا في المميز، فمنهم ولعله المشهور منع شمول التكاليف له اطلاقاً. ومنهم ولعله مشهور المتأخرين[1] جعل هذا الصبي مشمولاً للمستحبات والمكروهات. وقال أيضاً: بأن الواجبات شاملة له على شكل مستحبات. والمحرمات شاملة له على شكل مكروهات. ولكل من هذين الفريقين دليله.

دليل الفريق الثاني:

هو اطلاق (الصبي) فان الطفل المميز صبي على أي حال، وحكمه في الحديث هو رفع القلم. وبتعبير أوضح: ان القلم مرفوع عن الصبي سواء كان مميزاً

---

[1] [انظر العروة الوثقى: ج ٣. ص ٦١٧. مستمسك العروة الوثقى: ج ٨. ص ٤٢٣. مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم. ج ١. ص ٤٧١. تقريرات بحث المحقق الداماد لمحمد المؤمن القمي: كتاب الصلاة . ص ٤١٥].

او غير مميز.

مضافاً الى شهرة العلماء المتقدمين.

ودليل من جعل الصبي مشمولاً لبعض الأحكام:

ان هذا الاطلاق لا يكفي لعدة نقاط:

النقطة الأولى: انه مقيد بقوله عليه السلام في رواية طلحة بن زيد، فاذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات. وهناك بعض الروايات الأخرى على غرارها، مما يجبر ضعف سندها.

وهذا العمر المذكور لا دخل له عرفاً الا باعتبار ان الصبي يصبح فيه مميزاً. فمتى أصبح مميزاً شمله الحكم، يعني المستحبات.

النقطة الثانية: اننا نفهم عرفاً من رفع القلم عدم القابلية على ذلك بدليل او بقرينة ذكر المجنون والنائم في سياقه. وهما غير قابلين للتكليف كما هو معلوم. اذن، نفهم ان الصبي غير القابل للتكليف هو الذي رفع عنه القلم.

ومن المعلوم: ان الصبي غير المميز هو الذي لا يكون قابلاً للتكليف، واما المميز فهو قابل له. كل ما في الأمر ان الرحمة شملته، فرفعت عنه العقوبة او قل: المسؤولية الالزامية، التي يستوجب عصيانها العقاب. والا فعقله وذهنه قابل لذلك.

اذن، يتحدد نص الحديث بالصبي غير المميز. ويبقى المميز مشمولاً لاطلاقات التكاليف المستحبة والواجبة، في حدود رفع العقوبة الذي هو ثابت له بالضرورة.

النقطة الثالثة: ان حديث رفع القلم. مثل عدد من الأخبار ـ كحديث الرفع وغيره ـ وارد مورد الامتنان والارفاق بالمكلف. وهذا سياق عرفي قطعي له. ومن المعلوم ان الارفاق يتحدد بقدره.

فبينما يكون الارفاق بالصبي غير المميز رفع كل أشكال الأحكام التشريعية عنه، فان الصبي المميز لا ارفاق ولا امتنان عليه في ذلك. اذ لو كان ذلك لحرم من ثواب الدار الآخرة ومن التكامل المعنوي الذي يريده الله سبحانه لخلقه.

فبقرينة السياق يختص الحكم بالمسؤولية الالزامية، التي يكون من الارفاق رفعها. واما الأحكام التي لا الزام فيها، فمقتضى الارفاق والامتنان وضعها لا

رفعها.

النقطة الرابعة: شمول الصبي المميز لعدة أحكام منصوصة في محلها. منها: صحة صلاته. ومنها: وجوب ستر العورة عنه. ومنها: نفوذ معاملاته في الأشياء القليلة او الخسيسة. ومنها: نفوذ وصية الصبي اذا بلغ عشراً. ومنها: نفوذ شهادته أمام القاضي الشرعي في بعض الصور. وغير ذلك مما يطول بنا شرحه وايراد نصوصه.

الأمر الذي نفهم منه: ان الشارع الاسلامي المقدس قد أخذه بنظر الاعتبار بصفته شخصاً عاقلاً قابلاً لتحمل بعض المسؤولية. ومن هنا يمكن ان نقيد هذا الفهم المستفاد من مجموع هذه الروايات حديث رفع القلم، فيختص عندئذ بغير المميز.

اذن، فمن الصحيح ان الصبي المميز مشمول للمستحبات والمكروهات. بل وللواجبات والمحرمات بدون العقوبة على تركها. يعني يشمله الحكم والخطاب فيها بصفته مسلماً. ولكن لا يعاقب على تركها. وهو معنى ما قلناه انها بمنزلة المستحبات له.

بل أثبت كثير من الفقهاء صحة اعتقاده اذا شهد بالاسلام والاعتقاد الحق. وانفكاك تبعيته لأبويه ان كانا غير مسلمين. وبالعكس اذا اعتقد الباطل بأي أنواعه والعياذ بالله كما أثبتوا عدالته فيما اذا أصبحت له الصفة التي يكون بها المكلف البالغ عادلاً.

فاذا قلنا بصحة صلاته، وانها لا على وجه التدريب والتمرين، وكان عادلاً أمكن ان يصبح اماماً للجماعة حتى للبالغين. ولا يمنع وجوده في الصف الأول من صلاة الجماعة من انعقادها، كما كان يقول عدد من الفقهاء السابقين. بل تكون شهادته في النكاح والطلاق مقبولة، الى غير ذلك. وتمام الكلام في محله.

الجهة الثالثة: في الحكم الوضعي.

وقد قلنا انه غير مشمول لرفع القلم. كما فهمنا انه خاص بالتشريع او التكليف.

بل حتى لو قلنا بانه بلفظه شامل للوضع الا ان هناك قرينة عامة تمنع عن

ذلك. وهو سياق الامتنان والارفاق.

وذلك: ان الارفاق غير خاص بواحد بل يشمل الأمة المسلمة كلها. فاذا قلنا باسقاط الحكم الوضعي فقد ينال الضرر الآخرين. كالضمان فيما اذا كسر شيئاً للغير او الدين اذا اشتغلت ذمته للغير او وجوب ارجاع المغصوب او رد العارية والأمانة وغير ذلك. فاننا لو قلنا بخلافها لتضرر كل هؤلاء الناس. فمقتضى الارفاق بهم والامتنان عليهم جعل الحكم الوضعي وعدم رفعه.

الا ان هذا الدليل قد لا يشمل أمثال الملكية والزوجية ونحوها او انه لا يشملها دائماً. فليس من الضرورة او الضرر ان لا نزوج الطفل مثلاً. فكيف نثبته بالامتنان.

وهذا انما يثبت فقهياً بالاجماع المركب، لأن كل من قال بثبوت الحكم الوضعي مع الضرر قال بثبوته مطلقاً. بل لعله محل الاجماع الفعلي أيضاً اذ لا يعرف من يقول بعدم نفوذ هذه الأمور للصبي، بل لعله من ضروريات الفقه.

واما بالتقريب السابق الذي فهمنا فيه اختصاص الحديث الشريف بالحكم التكليفي أساساً. فاننا لا نحتاج الى هذه الاضافات في جعل الحكم الوضعي على الصبي.

بقي ان نعرف انه لا فرق في جعل الحكم الوضعي بين الصبي المميز وغيره. وكلا التقريبين شامل له.

اما ما قلناه من اختصاص الرفع بالحكم التكليفي فهو يعني ثبوت الحكم الوضعي مطلقاً مميزاً كان الصبي او غير مميز.

واما على طريقة اثباته بسياق الامتنان فهو أيضاً كذلك اذ الامتنان على الآخرين يتم بحفظ أموالهم العينية والذمية، من عدوان الآخرين بما فيهم الصبي المميز وغير المميز.

الجهة الرابعة: ان هناك من المحرمات في الاسلام قد نقول بتحريمها الفعلي حتى على الصبي المميز.

وبهذا قد أخذنا شرطين:

الشرط الأول: ان يكون الحرام مهماً شرعاً كقتل المؤمن وشرب الخمر والزنا.

وليس في الواجبات ما يقابلها في الأهمية، فمسؤولية او عقوبة عصيان الواجبات كلها ساقطة عن الصبي المميز. ولكن يحتمل ثبوت العقوبة لهذه المحرمات.

الشرط الثاني: ان يكون الصبي مميزاً. فلا نتوقع من غير المميز أي شيء.

وحديث رفع القلم وأشباهه، وان كان شاملاً لكل أشكال المسؤولية، الا ان هناك استدلالات تدلنا على ما قلناه:

الدليل الأول: سياق الامتنان عليه، أعني على نفس الصبي المميز. فانه ليس من الامتنان عليه ان يسرف في المحرمات هذا الاسراف، حتى ما اذا كان يوم بلوغه وجب عليه الارتداع التام ولعله كان معتاداً او مدمناً على بعض المحرمات بعنوان انها حلال له. فيعود عند بلوغه غير قادر على الارتداع.

فمن سياق الامتنان والارفاق نعلم شمول هذه المحرمات له. ومعنى ذلك تحمله لعقوباتها اجمالاً كما سنشير.

الدليل الثاني: سياق الامتنان والارفاق بالآخرين. كالمؤمن الذي يقتله والمرأة التي يزني بها والمالك الذي يسرق منه المال، الى غير ذلك.

الا ان القول بأن الصبي المميز له عقوبة أخروية على ذلك، فهو وان كان راجحاً ومظنوناً، الا انه مما لا دليل عليه، فتبقى العقوبة دنيوية.

وليست العقوبة هي الحدود الكاملة لضرورة رفعها عنه أيضاً. نعم يبقى التعزير الذي يكون بيد القاضي اقامته. وهو أمر صحيح، ولعله واضح الثبوت فقهياً.

الجهة الخامسة: في التمييز بين التمييز والرشد.

فان التمييز غير الرشد. فالتمييز هو ان يكون الفرد بشكل من الوضوح الذهني بحيث يفهم التكاليف الشرعية او بعض خصائصها، مما أشرنا اليه فيما سبق.

في حين ان الرشد شيء آخر، وهو عرفاً، القدرة على المماكسة في المعاملات، كل واحد حسب وضعه الاجتماعي والثقافي وعمله وعمل أسرته وأبيه. والمهم والقدر الجامع بين كل ذلك هو ان يفهم الفرد معنى المعاملات كالبيع والشراء على الأقل مع استطاعته ان لا يكون مغبوناً غبناً معتداً به بدون ان يلتفت.

وقولنا (بدون ان يلتفت) ضروري في الموضوع، لأن الفرد قد يلتفت الى كونه مغبوناً قليلاً او كثيراً. ومع ذلك يرضى بذلك. وهذا أمر لا ينافي الرشد بل قد يؤكده اذا كانت جهات الرضا بالغبن واضحة وصحيحة اجتماعياً.

كما ان قولنا (غبناً معتدا به) ضروري أيضاً. فلو كان الغبن قليلاً جداً، وخاصة مما يتعارف بين الناس. فهذا أيضاً لا ينافي الرشد.

وليس من الضروري في الرشيد ان يزيد على ذلك، بحيث يصبح ماكراً يستطيع ان يخدع الآخرين ويتهرب من مسؤولياتهم. فان المكر مرتبة غير الرشد مع العلم ان المكر قد يورط الفرد بالحرام بخلاف الرشد.

والصبي، كما قد يتصف بالتمييز، قد يتصف أيضاً بالرشد. والمهم في ثبوت المستحبات عليه هو التمييز لا الرشد. فلو كان مميزاً غير رشيد شمله الحكم أيضاً. فان الأدلة السابقة كلها تشمل الصبي المميز سواء كان رشيدا او غير رشيد.

القسم الثاني:

فيما يخرج به الصبي الذكر من الصبا.

وهي علامات البلوغ، يعني ان يبلغ الصبي مبلغ الرجال ويتصف بصفاتهم وحدودهم او قل: يصبح رجلاً، ويكون ـ وهذا هو المهم فقهياً ـ مشمولاً للواجبات والمحرمات الالزامية، وتكتب عليه مسؤولية العصيان والعقوبات. وتقام عليه الحدود والتعزيرات.

والمشهور من هذه العلامات ثلاثة: الإنزال والإنبات وبلوغ خمس عشرة سنة.

الإنزال:

ويعبر عنه بالاحتلام، لأن الأعم الأغلب هو حصول الإنزال خلال المنام. والواقع ان المهم فقهياً هو حصول الإنزال يعني انزال المني، في يقظة كان او منام في

الحلال كان او الحرام.

وعليه روايات عديدة مضافاً الى الاجماع المحقق.

منها: رواية طلحة بن زيد[1] السابقة والتي يقول فيها: (فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات).

ومنها: صحيحة عمار الساباطي[2] السابقة وفيها يقول: فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.

ومنها: حسنة علي بن جعفر[3] عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: **قال سألته عن اليتيم متى ينقطع يتمه؟ قال: اذا احتلم. وعرف الأخذ والعطاء.** الى غير ذلك.

وقوله: (وعرف الأخذ والعطاء) عبارة أخرى عن الرشد الذي تحدثنا عنه. وهو شرط في خروج الفرد من اليتم يعني دفع أمواله اليه، وليس شرطاً في التكليف، ولعلنا نعقد له جهة مستقلة من هذا الفصل.

الإنبات:

وفسره الفقهاء بانبات الشعر الخشن على العانة. ويراد بالشعر الخشن ما كان على غرار شعر الرجال، وليس من النوع الناعم الذي يسمى (زغباً) والذي ينبت لدى الصبي في عمر متقدم.

وعلى أي حال، فمن حصل له الإنبات ولم يحصل له الإنزال دخل في التكليف أيضاً. .. على المشهور بل الاجماع. ويدل عليه عدد من الروايات أيضاً.

منها: ما عن أبي البختري[4] عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: انه قال: **عرضهم رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ ـ يعني بني قريضة ـ على العانات فمن وجده أنبت**

---

[1] الوسائل: أبواب مقدمات العبادات. الباب ٤. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ١٢.

[3] المصدر: الحديث ٦.

[4] المصدر: الحديث ٨.

قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري.

ومنها: صحيحة بريد الكناسي[١] قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى يجوز للأب ان يزوج ابنته ولا يستأمرها؟ وفيها يقول عليه السلام: اذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك.**

وهذه الصحيحة قد ذكرت انبات اللحية أيضاً. وسيأتي الكلام فيه. وسنعرف كونه ليس علامة بمجرده. فلو بقينا وهذه الرواية لكان سياقها دالاً على الاستحباب والرواية السابقة غير تامة سنداً. الأمر الذي يجعل دليل الإنبات في الروايات ضعيفاً، الا ان في الاجماع الكفاية.

بلوغ خمس عشرة سنة:

ويدل عليه مضافاً الى الاجماع. صحيحة حمران[٢]. قال سألت أبا جعفر عليه السلام **قلت له: متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة وتقام عليه ويؤخذ بها؟ قال: اذا خرج عنه اليتم وأدرك.**

قلت: فلذلك حد يعرف به؟ قال: اذا احتلم او بلغ خمس عشرة سنة. او اشعر او انبت قبل ذلك، اقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له، الحديث.

والبلوغ لهذا العمر يعتبر حداً أعلى. فاذا تأخرت عن الفرد العلامات السابقة للبلوغ، لم يكن عندئذ من بلوغه بد، اذا بلغ خمس عشرة سنة. ولا ننظر بعد ذلك الى علامات أخرى.

ومعنى بلوغ السنة هو انتهاؤه منها وليس شروعه بها. اذ يومئذ يصدق انه مضى عليه خمس عشرة سنة كاملة مولوداً على وجه الأرض او في دار الدنيا.

كما ان المهم في العمر هو التوقيت الهجري القمري لأنه الذي كان متعارفاً عليه ذلك الحين. والمهم هو الأشهر او السنين القمرية، والتي لا تنطبق عرفاً الا مع

---

[١] المصدر: [ج ١٤. كتاب النكاح]. أبواب أولياء العقد. الباب ٦. الحديث ٩.

[٢] المصدر: [ج ١]. أبواب مقدمة العبادات. الباب ٤. الحديث ٢.

التاريخ الهجري.

فهذه ثلاث علامات مؤكدة وواضحة فقهياً في بلوغ الصبي. بقيت هناك علامات أخرى محتملة، لابد من ذكرها ومناقشتها.

انبات اللحية:

والرواية الوحيدة، حسب علمي، الدالة عليه صحيحة بريد الكناسي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام ـ وفيها يقول ـ: او يشعر في وجهه وقد سبقت.

ويمكن المناقشة لعدة جهات:

أولاً: اعراض المشهور عنها الذي قد يكون مسقطاً لسندها عن الحجية.

ثانياً: ان الغالب جداً تأخر انبات اللحية عن تلك العلامات. وخاصة انبات العانة. فالتعويل عليه تعويل على علامة متأخرة.

وبتعبير آخر: انها علامة غالبية، تدلنا على حصول علامة قبلها. وليست مذكورة بعنوان كونها علامة لذاتها ومن المعلوم ان علامة العلامة علامة في الجملة.

ثالثاً: المناقشة في سند هذه الرواية. فاننا اعتبرناها صحيحة باعتبار ان راويها هو بريد بن معاوية. ولكن هذا غير واضح فانها مروية عن بريد الكناسي وفي نسخة بدل: يزيد الكناسي. وبريد الكناسي لم يوثق ويزيد الكناسي مجهول الحال. ولم يثبت ان من صفات بريد بن معاوية انه كناسي، فلعل هذا غير ذاك. فتسقط الرواية عن الحجية بهذا الاعتبار.

بقي انه ينبغي ان نشير الى أمرين:

الأمر الأول: ان المراد بانبات اللحية: انبات الشعر الخشن في الوجه دون الزغب الناعم الذي يوجد في الطفل زمناً طويلاً. ولا فرق في ذلك بين الشارب والعارضين والذقن، لأنه جميعاً من شعر الوجه على أي حال.

الأمر الثاني: ان انبات اللحية مذكور في هذه الرواية، ضمن العلامات المؤكدة

الصحيحة وهي انبات العانة وبلوغ خمس عشرة سنة. فسياقها دال على هذه العلامة أيضاً.

وهذا صحيح، بغض النظر عن المناقشات السابقة، الا ان المناقشات السابقة صحيحة على أي حال.

بلوغ ثلاث عشرة سنة:

وقد دلت على ذلك رواية:

وهي: صحيحة عمار الساباطي التي سمعناها وفيها يقول: اذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فان احتلم قبل ذلك، فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم.

وبالرغم من صحة سندها فان هذا المضمون غير محتمل فقهياً، وقد أعرض عنها المشهور بل الاجماع من العلماء الا الشاذ. ومن هنا لا يمكن العمل عليها.

وقال صاحب الوسائل[١] عنها: هذا محمول على حصول الاحتلام او الإنبات للغلام في الثلاث عشرة سنة. **أقول**: وهذا وان كان تقييداً لا قرينة عليه، الا انه على أي حال خير من الفتوى على طبقها في حكم شاذ فقهياً.

القسم الثالث:

فيما تخرج به الصبية الأنثى عن الصبا.

والعلامة الوحيدة على ذلك هو بلوغ تسع سنين على المشهور. وقد وردت في ذلك عدة روايات:

منها: رواية يزيد الكناسي[٢] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها. الحديث.**

---

[١] ج ١. ص٣٢.

[٢] المصدر: أبواب مقدمة العبادات. الباب ٤. الحديث ٣.

ومنها: صحيحة حمران[1] قال: **سألت أبا جعفر عليه السلام: قلت له: متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة. وفيها يقول: ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها.**

الا ان الصحيح خلاف ذلك. لأن الدليل على حصول بلوغها في التاسعة عدة أمور كلها محل المناقشة.

الدليل الأول: الشهرة. وهي في المورد ليست بحجة وان قلنا بحجيتها تعبداً، لأن المشهور معتمد هنا على هذه الروايات.

الدليل الثاني: الاجماع المنقول. وهو ليس بحجة اساساً، بل لو كان اجماعاً محرزاً، لما كان بحجة لأنه مدركي معتمد على الروايات.

الدليل الثالث: رواية يزيد الكناسي السابقة، وهي:

أولاً: غير تامة سنداً بيزيد الكناسي نفسه، الذي قلنا عنه فيما سبق انه مجهول الحال.

ثانياً: مقيدة بصحيحة حمران التي تقيد التسع بالزواج والدخول كما سنشير.

الدليل الرابع: صحيحة حمران التي يقول فيها: ولها تسع سنين. وهي صحيحة سنداً، فيجب الأخذ بها.

الا ان الصحيح عدم دلالتها على ذلك، لأن الامام عليه السلام يقول: **ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين.** فقد أخذ في ظاهرها في جانب (فعل الشرط) ثلاثة أمور: الزواج والدخول وبلوغ التسع. فتكون هذه الأمور قيوداً للحكم بالبلوغ لا محالة.

ونحن نقول بالبلوغ فعلاً مع حصول هذه الأمور الثلاثة ولكن الكلام انما هو عند بلوغ التسع مع عدم حصول الزواج والدخول. وهذا مما لا يمكن استفادته من هذه الصحيحة.

وقد يقال: ان سياق التسع سنين مختلف عما قبله. فلا يدخل في فعل الشرط

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

فيكون شرطاً مستقلاً للبلوغ.

فان فعل الشرط لو كان هو الثلاثة جميعاً لكان الأنسب ان يقول: اذا تزوجت ودخل بها وبلغت تسع سنين او: وكان لها تسع سنين، في حين هو يقول: ولها تسع سنين. فقد أخذ هذا العمر ظرفاً لسابقيه الأمر الذي يدل على استقلاله في الشرطية.

الا ان هذا محل مناقشة لعدة وجوه نذكر أهمها:

أولاً: ان ذكر العمر، مندرج عرفاً وظاهراً في فعل الشرط. ولذا يقول بعده مباشرة : ذهب عنها اليتم الخ. وهو شروع في جواب الشرط، الأمر الذي يدلنا ان الذي قبله كله من فعل الشرط.

ثانياً: انه لا أقل من اجمالها من هذه الناحية، أعني من حيث استقلال شرطية التسع. فيكون المرجع أصالة البراءة كما سيأتي.

وقد يقال: ان قوله: ولها تسع سنين قيد لما قبله، لا ان ما قبله قيد له فالمحصل منه يكون ان الزواج والدخول اذا حصل في هذا العمر ترتب عليه الحكم بخلاف ما اذا حصل قبله.

الا ان هذا غير مفيد للاستدلال على وجهة نظر القوم.

أولاً: لأن الرواية عندئذ تكون دليلاً على جواز الدخول في الجارية في سن التاسعة. وهذا أكيد فقهياً. فلا يكون لها تعرض للبلوغ.

كل ما في الأمر انها قد تصبح دالة على انه اذا جاز الوطئ حصل البلوغ الا ان الكلام في دلالتها على اختصاص الجواز بهذا القيد. وانما ظاهرها الظرفية له لا أكثر.

ثانياً: انها تدل على عدم البلوغ قبله. وهذا لا اشكال فيه. واما دلالتها على استقلاله بالشرطية فممنوع.

فكل ما في الأمر انها تدل على ظرفية العمر، فكأنه قال: اذا تزوجت ودخل بها عندما يكون عمرها تسع سنين. وهو ان لم يكن قيداً ثالثاً لفعل الشرط كما هو الظاهر، فلا أقل من عدم استقلاليته في الشرطية، هذا مضافاً الى رواية يزيد الكناسي نفسها. فانها دالة بقرينة متصلة على تقييد التسع بالدخول. حيث يقول: قال: نعم اذا

دخلت على زوجها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها.

اذن، فلا يبقى عندنا دليل على بلوغ الفتاة عند التاسعة او بانتهاء التاسعة، ومعه لابد من التعرض لأمور:

الأول: ان هذه الصحيحة تكون أخص من أية رواية أخرى قد توجد لتحديد سن التاسعة فتقيد بها. ويكون الحكم على طبق المقيد لا المطلق.

الثاني: ان المرجع في صورة استقلال التسع، يعني مع عدم الزواج والدخول، يكون هو اما استصحاب عدم التكليف او أصالة البراءة عن الشرطية. وهو معذر في الفتوى بأن الفتاة لا تتكلف عند التاسعة.

الثالث: اذا لم تتكلف الفتاة عند التاسعة، فمتى تتكلف؟ فهذا مما لم ينص عليه[1]. والقدر المتيقن هو بلوغها عشراً او قل: في أول عقدها الثاني الذي يبدأ في أول الحادية عشرة. فانه لا يحتمل بقاؤها على الطفولة بعدئذ.

فالذي يجب عمله هو الفتوى بالبلوغ عندئذ واما ما قبله أعني بانتهاء التاسعة او خلال السنة العاشرة، فهو مجرى الأصل الذي سمعناه.

اذن، فالذي صنعناه هو اضافة سنة على العمر الذي أفتى به المشهور.

الرابع: لابد من القول ان مقتضى الاحتياط الاستحبابي المؤكد هو بلوغها في التاسعة، ولا أقل: من ان تتعبد: تصلي وتصوم رجاء المطلوبية الوجوبية. وذلك خروجاً عن فتوى المشهور من ناحية. واحتمال كون القيد في الصحيحة استقلالياً، وان كان خلاف الظاهر.

الخامس: تحصل من مجموع ما قلناه: ان الفتاة تبلغ سن التكليف الالزامي عند الانتهاء من السنة العاشرة، نعم اذا تزوجت ودخل بها زوجها عند التاسعة او قل: بانتهائها فانها أيضاً تدخل في سن التكليف. الا ان الاحتياط الاستحبابي، على دخولها في سن التكليف عند التاسعة مطلقاً.

السادس: ينبغي ان نشير هنا الى ان صحة عبادات الصبي المميز لا يختلف فيها

---

[1] نعم، في صحيحة عمار الساباطي انها تبلغ عند بلوغ الثالثة عشر. وسيأتي الحديث عنه.

الفتى من الفتاة. على التفاصيل التي قلناها فيما سبق.

السابع: نعرف من الشريعة المقدسة انها جعلت عمر بلوغ الفتاة سابقاً على عمر بلوغ الفتى. وهذا مطابق لما ثبت في العلم التجريبي الحديث، من نمو الفتاة قبل الفتى بكثير أول الأمر وحين يكونان في العشرين او نحو ذلك يسبق الفتى الفتاة في القوة البدنية والنمو الجسدي.

فهذه هي العلامة الوحيدة الأكيدة لبلوغ الفتاة. بقي علينا ان نتعرض للعلامات الأخرى المحتملة.

العادة الشهرية:

ففي صحيحة عمار الساباطي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام يقول ـ فيما يقول ـ: **والجارية مثل ذلك، ان أتى لها ثلاث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم.**

وفي خبر آخر[2] غير معتبر: **على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى المرأة اذا حاضت الصيام.**

وفي خبر آخر غير معتبر[3] عن أبي عبد الله عليه السلام: يقول فيه: **وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار...... الحديث.**

اما الخبر فهو مرسل لم يسم به أحد من الرواة ولا الامام عليه السلام، وكذلك الذي بعده فانه غير معتبر بعلي ابن أبي حمزة البطائني.

واما الصحيحة، فالعمدة في مناقشتها اعراض المشهور عنها، حتى كاد ان يكون اجماعاً. وقد احتوت على علامتين كلاهما حصل فيهما هذه الاعراض. وهما الثلاثة عشر والحيض واذا كان بعض الشواذ من القدماء من يفتي بكون الحيض

---

(١) أبواب مقدمة العبادات. الباب ٤. الحديث ١٢.

(٢) المصدر: الحديث ١٠.

(٣) المصدر: كتاب الصوم. أبواب من يصح منه الصوم. الباب ٢٩. الحديث ٧.

علامة لبلوغ الفتاة[1]. فان العلامة الأخرى أشد شذوذاً، ومعه لا مجال للأخذ بكلا هاتين العلامتين.

ولابد من حمل الحيض على ما حمله الفقهاء من كونه مذكوراً بصفته علامة كاشفة عن تحقق البلوغ قبله. وهذا أمر صحيح غالباً لأن الغالب هو تأخر الحيض عن عمر التاسعة والعاشرة.

واما اذا جاءها مبكراً. فان كان قبل التاسعة، فلا يحتمل كونه علامة على البلوغ. وان كان مشمولاً للاطلاق في المقام الا انه غير محتمل فقهياً، وان جاء عند سنة البلوغ كان العمدة هو البلوغ بعدد السنين.

وان جاءها مع الشك في عمرها، فمقتضى القاعدة هو جريان استصحاب عدم التكليف. كما تجري أصالة البراءة عن شرطية الحيض للبلوغ.

هذا مضافاً الى معارضتها برواية بريد الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام يقول فيها: **واذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبي وجاز عليها بعد ذلك وان لم تكن أدركت مدرك النساء.** وهي واضحة في نفي كون الحيض علامة للبلوغ.

واما اذا تنزلنا وقبلنا السند، فيقع التعارض بينها وبين ما دل على التحديد بالعمر. بين مفهومها ومنطوق الأخرى. ويجتمعان في من بلغت عمر البلوغ ولم تحض، وبعد التعارض والتساقط يكون الأصل هو الرجوع الى أبعدهما امداً وهو الحيض.

بلوغ ثلاث عشرة سنة

وقد سمعناه قبل قليل من صحيحة عمار الساباطي. والكلام فيه هو الكلام السابق. بما فيه جريان الأصل بعد التساقط. و قد عرفنا ان هذه العلامة أكثر شذوذاً في فتوى الفقهاء من الحيض، فهو أولى منه بعدم الاعتبار.

[1] [انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ٣. ص ١٦٠. نقل عن جماعة ذهابهم الى هذا الرأي].

اليتيم

حيث تكرر في الأخبار التي سمعناها انه اذا بلغ الفتى او بلغت الفتاة ذهب عنهما اليتم. فينبغي ان نحمل فكرة مختصرة عن ذلك محيلين تفاصيل أحكامه الى كتاب القضاء.

قال اهل اللغة[1]: اليُتْم الانفراد، واليتيم الفرد. واليُتْم واليَتَم فقدان الأب. وقال ابن السكيت: اليتم في الناس من الأب وفي البهائم من قبل الأم. ولا يقال لمن فقد أمه يتيم.

واللطيم الذي فقد أبواه، وهو يتيم حتى يبلغ الحلم فاذا بلغ زال عنه اسم اليتيم.

وأصل اليتم بالضم والفتح الانفراد، وقيل الغفلة، لأن اليتيم يتغافل عن بره. والأنثى يتيمة. واذا بلغا زال عنهما اسم اليتيم حقيقة. وقد يطلق عليهما مجازاً بعد البلوغ. كما كانوا يسمون النبي ﷺ وهو كبير يتيم أبي طالب لأنه رباه بعد موت أبيه. وذكروا أمثلة أخرى لذلك.

والمهم فقهياً: ان ولاية الولي الذي كان يتولى أمر اليتيم في صغره، سوف ترتفع عند البلوغ. ويصبح الفرد مالكاً لأمر نفسه مضافاً الى ما عرفناه من لزوم الواجبات والمحرمات والحدود وغيرها. ويجب على الولي ان يدفع لليتيم أمواله التي كانت لديه طبقاً لعدة نصوص منها أكثر من آية. حيث يقول تبارك وتعالى: ﴿ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيهِمْ أموالَهُمْ﴾[2]. وغيرها.

وانما أخذ الرشد هنا كصفة متأخرة عن البلوغ غالباً. للوضوح التشريعي، بأن الرشد ان حصل قبل البلوغ استمرت الولاية ولم يجب، بل لم يجز دفع المال.

وبنحو الاختصار، فان ولي اليتيم بعد وفاة الأب هو الجد للأب اذا كان موجوداً، بل له الولاية حتى مع وجود الأب. فاذا فقد استمر الجد بالولاية واستقل بها.

---

[1] انظر لسان العرب: [ج ١٢. ص ٦٤٥].

[2] [سورة النساء: الآية ٦].

فان فقدا معا. فللوصي، وهو الذي يوكل الأب او الجد للأب أمر أيتامه اليه قبل وفاته. فيكون له التصرف في حدود المصلحة الى حين بلوغ الفرد منهم. والصحيح فقهياً ان تصرف الأب والجد نافذان في أموال الصغير ما لم تحصل مفسدة. واما الوصي فتصرفه خاص بصورة وجود المصلحة.

وليس للأم ولا للأخ الاكبر ولا للعم او الخال او أي انسان آخر أية ولاية على الصغار لا وقت وجود أبيهم ولا بعد وفاته. الا اذا جعله وصياً كأي انسان آخر. وأوضح من ذلك عرفاً، وان كان في الفقه له نفس الوضوح، هو عدم ولاية هؤلاء المشار اليهم مع وجود الجد للأب. فان هذا الجد له الولاية بالأصل منذ ولادة الولد او البنت، مع ان كل أولئك من الأم والأخ وغيرهم ليس لهم أية ولاية.

فان فقد الوصي، بمعنى اننا نتصور صغيراً ليس له أب ولا جد ولم يوص أحدهما الى أحد. فهذا لا تعود ولايته الى أمه ولا الى أخيه ولا غيرهما. وانما تعود ولايته الى الحاكم الشرعي، لأنه ولي من لا ولي له.

الا ان الحاكم الشرعي يجعل عليه قيماً بطبيعة الحال، يعمل بالوكالة عنه في التصرف بأموال الصبي، والاشراف عليه. وهذا القيم حسب ما يختار الحاكم الشرعي، فقد يكون هو الأم او الأخ او أي انسان آخر. وان كان اختيار الأم أولى من بعض الجهات مع صلاحيتها للقيمومة.

نعم، للأم حق الأمومة في الطفل، يعني ان يبقى عندها ردحاً من السنين. وهي مدة مختلف فيها بين الفقهاء[1] ومختلفة بين الذكور والإناث. فالولد الى عامين او الى سبعة أعوام والأنثى الى سبعة او تسعة او الى ان تتزوج.

ومحل الشاهد ان هذا الحق هو غير الولاية، وانما هو مجرد ان يكون الصبي قريباً منها وتحت اشرافها المباشر حياتياً. واما التصرف في أمواله، فلا يجوز للأم بأي حال الا بالوكالة او الوصاية عن أحد الأولياء، كالأب والجد للأب والحاكم الشرعي.

---

[1] [انظر شرائع الإسلام: ج٢. ص ٥٦٧. قواعد الأحكام: ج ٣. ص ١٠١. مسالك الافهام: ج ٨. ص ٤٢١ وما بعدها].

التمرين

ورد في عدد مهم من الروايات رجحان ان يبدأ الصبي بالعبادة قبل بلوغه لكي لا تثقل عليه بعده.

ففي صحيحة الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: **انا نأمر صبياننا بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين: بما أطاقوا من صيام اليوم. فان كان الى نصف النهار او أكثر من ذلك او أقل، فاذا غلبهم العطش والغرث افطروا. حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه. فمروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام فاذا غلبهم العطش أفطروا.**

وفي حديث عامي عن الزهري[2] عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث قال: **واما صوم التأديب فان يؤخذ الصبي اذا راهق بالصوم تأديباً وليس بفرض.**

وصحيحة محمد بن مسلم[3] عن أبي جعفر عليه السلام **انه سئل عن الصبي متى يصوم. قال: اذا أطاقه.**

وهذا واضح فقهياً لا يحتاج الى استدلال، الا انه ينبغي الاشارة الى ان قوله: مروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين. واضح في الذكور. ولا حاجة الى تجريده عن الخصوصية ليشمل الإناث. الا اذا فهمنا من الأمر ما هو أعم من الوجوب والاستحباب.

واذا اختص بالذكور، بقيت الإناث مشمولات للأدلة الأخرى بعد التجريد عن الخصوصية كصحيحة محمد بن مسلم التي تخص التمرين مع الطاقة.

والمهم الآن ذكر الدليل باختصار على شرعية عبادات الصبي المميز. ويبقى تفصيل الكلام موكولاً الى الفقه.

ويمكن الاستدلال عليه بعدة أدلة:

---

[1] [الوسائل: ج ٧]. كتاب الصوم. أبواب من يصح الصوم. الباب ٢٩. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤.

[3] المصدر: الحديث ٩.

الدليل الأول: ان الصبي المميز يصدق عليه انه من المسلمين وانه من المؤمنين وانه أخ في الاسلام، لوضوح هذه الأفكار في ذهنه بشكل كاف. وليس اعتقاده تبعياً صرفاً بل عن قناعة واعتقاد، وهذا يكفي في صدق تلك العناوين، لأن كثيراً من الكبار بل أكثرهم ليس اعتقادهم أكثر من ذلك.

واذا صدقت هذه العناوين شملته اطلاقات الأدلة كلها. كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[2]. وغير ذلك كثير.

يبقى في المقام اشكالان:

الاشكال الأول: ان هذه الأوامر والنواهي واردة للالزام: الوجوب والتحريم ولا شك ان الالزام ساقط عن الصبي. فاذا سقط الوجوب لا يبقى دليل على الاستحباب.

وقد يجاب بأن الالزام يحتوي على جنس وفصل، فجنسه جامع الطلب وفصله الالزام. فاذا زال الفصل أمكن ان يبقى الجنس بفصل آخر وهو الاستحباب.

الا ان هذا وحده غير تام اذ لا دليل على حصول الفصل الجديد.

الا ان الصحيح ان جامع الطلب هو المستفاد من مطلق الأدلة. كل ما في الأمر ان الالزام يستفاد من الخارج، لا بمعنى حاجة الأدلة الى متمم، بل بحسب عمر البلوغ وعدمه. فالبالغ ثبت بالدليل وجود العقوبة عليه مع العصيان، فتكون الأوامر دالة على الوجوب بحسب مستواه في العمر، ما لم يدل دليل على الاستحباب.

فاذا ثبت عدم استحقاق الفرد للعقوبة، كالصبي المميز. بقي الطلب شاملاً له بدون استحقاق العقوبة. وهو معنى المشروعية أولاً والاستحباب ثانياً.

فما قاله السيد الأستاذ[3] من ان الوضع في الشريعة في نفسه غير شامل للصبيان. غير تام.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٣].

[2] [سورة البقرة: الآية ٤٣].

[3] المستند: ج ١. ص ٤٧١.

الاشكال الثاني: شمول حديث رفع القلم عن الصبي، الذي يقتضي رفع كل تكليف.

وجوابه ما ذكره السيد الأستاذ[1] من ان الحديث في مقام الامتنان. وهو لا يرفع الا الوجوب فيبقى الاستحباب على حاله. وقد ذكرنا ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن رفع القلم.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ[2]: من ان الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء. وقد أمر الأولياء بأمر الصبيان بقوله عليه السلام: **مروا صبيانكم بالصلاة والصيام. وفي صحيح الحلبي: انا نأمر صبياننا لخمس سنين وأنتم مروهم لسبع سنين. وهذا محمول على اختلاف الطاقة حسب اختلاف الصبيان.**

وبعد التجاوز عما نقله عن الصحيحة، حيث سمعنا انها قالت: فمروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين بالصوم، وليس لسبع كما قال سيدنا الأستاذ.

الا ان المفهوم عرفاً هو التجريد عن الخصوصية، وان المهم هو حصول التمييز للطفل مهما كان عمره.

الا ان بعض الاشكالات ترد كما وردت على الدليل الأول:

الأول: المناقشة في الكبرى التي قالها السيد الأستاذ. وهو ان الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء وهي أحد فصول علم الأصول ومحل بحثها هناك.

ومختصر القول فيها: ان الأمر بالأمر ان استفيد منه رغبة ذلك الآمر بالمأمور به، وان رغبته بالأمر انما هي طريقه الى وجود المأمور به. كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً به كما ذكر السيد الأستاذ وان استفدنا منه الرغبة بمجرد الأمر، لم تصح النتيجة كما هو معلوم.

ولا يبعد ان يكون المستفاد عرفاً هو الأول، ما لم يضم دليل او قرينة في بعض النصوص على الخلاف. ومعه يكون هذا الاشكال غير وارد.

الاشكال الثاني: قوله عليه السلام: **فاذا غلبهم العطش أفطروا**. فهذا يدل على مجرد

---
[1] المصدر والصفحة.
[2] المصدر والصفحة.

التمرين اذ لو كان صوماً صحيحاً للزم بقاؤه الى الغروب.

الا ان هذا غير تام، لأن المهم هو ان نستفيد من الأدلة ان صوم الطفل المميز لو استمر الى الغروب لكان صحيحاً. وهذا كاف وهو مستفاد أيضاً من صحيحة محمد بن مسلم وغيرها.

واما الافطار خلال النهار، فهو محتمل بعض الوجوه:

الوجه الأول: ان الله تعالى لا يكلف نفساً الا وسعها. والمفروض عدم العقوبة على ترك الصوم. فاذا صعب الاستمرار بالصوم على الصبي جاز الافطار بلا اشكال بل لعله واجب على الولي لئلا يتضرر الصبي ضرراً بالغاً.

وهذا لا يعني انه اذا استمر الصوم الى الغروب لم يكن صحيحاً.

الوجه الثاني: انه لو فرض استفادة معنى التمرين. من الروايات فالتمرين بنفسه مطلوب شرعاً ومستحب. وقد وقع من أهله في محله لقابلية الصبي المميز لذلك. ومعه لا ينافي المشروعية.

الوجه الثالث: نعرضه كاحتمال. وهو ان هذا الصوم الناقص مستحب ومطلوب من الصبي أيضاً. ورغبة الامام عليه السلام به واضحة من الرواية. فاذا أفطر الصبي خلال النهار، لا يعني ذلك انه لم يصم او لم يعمل مستحباً. فان الصوم انما هو (ترك المفطرات مع النية) وهذا ما حصل.

اما قيد بقائه الى الغروب فهو ساقط عن الصبي مع عدم الطاقة، فما حصل منه مصداق للمستحب في نفسه وليس لمجرد التمرين الذي يعني عدم المشروعية.

بقي علينا الالماع الى ان الروايات، في حدود هذا الدليل الثاني خاصة بالصوم، ولكن من الواضح امكان التعميم الى سائر العبادات بعد التجريد عن الخصوصية.

كتاب الحج

فصل
مكة المكرمة
وأهم ما فيها

ونبدأ بالأهم فالأهم تحت عناوين منفصلة.

الكعبة المشرفة

قالوا في اللغة[1]: كعبت الشيء ربعته. والكعبة البيت المربع. وجمعه كعاب. والكعبة البيت الحرام لتكعيبها أي تربيعها. وقالوا: كعبة البيت. فأضيف، لأنهم ذهبوا بكعبته الى تربع أعلاه. وسمي كعبة لارتفاعه وتربعه وكل بيت مربع فهو عند العرب كعبة. والكعبة الغرفة قال ابن سيده أراه لتربعها أيضاً.

أقول: والبيت: الغرفة أيضاً. والغرفة اذا بنيت وحدها كانت كالكعبة. ومعه فيكون قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ ﴾[2]. يعني الغرفة المحرمة.

وقال في الموسوعة العربية الميسرة[3]: الكعبة بناء مربع أقامه النبي ابراهيم. جددته قريش قبل البعثة، وجدد بعد ذلك غير مرة. معبد قريش الأكبر وكان مقر أصنامها الى ان طهره محمد ﷺ عام الفتح وحطم الأصنام. كان مكشوفاً ثم سقف وكسي بالديباج.

ترسل كسوة الكعبة من مصر كل عام منذ عهد الملك الصالح نجم الدين الى

---

(1) لسان العرب. مادة كعب: [ج ١. ص ٧١٨].

(2) [سورة المائدة: الآية ٩٧].

(3) [الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢. ص ١٤٦٥. دار نهضة لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٠].

اليوم. حج اليها العرب في الجاهلية ويحج اليها المسلمون من مختلف الأقطار تسمى البيت والبيت العتيق والبيت الحرام.

معنى البيت الحرام

روي عن الحسين بن الوليد عن حنان[1]. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لم سمي بيت الله الحرام. قال: لأنه حرم على المشركين ان يدخلوه.

والحرمة هنا، يمكن ان تكون مأخوذة من الاحترام يعني البيت المحترم. كما يمكن ان يكون مأخوذاً من الحرمة بمعنى المنع. لأنه يمنع فيه شرعاً عدة أمور: احتقاره. والصيد فيه. والقتال فيه. ودخول المشركين فيه. ودخوله لأول مرة او بعد شهر من الدخول السابق بغير احرام، الى غير ذلك.

معنى البيت العتيق

يمكن ان يكون مأخوذاً من العتق بمعنى الحرية، لأنه ليس ملكاً لأحد غير الله سبحانه كما يمكن ان يكون مأخوذاً من العتق وهو التقادم لأنه مبني في الزمن القديم جداً، على ما سوف نذكر.

وقد وردت في معناه عدة أخبار منها ما عن أبي خديجة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: **وانما سمي البيت العتيق لأنه أعتق من الغرق.** أقول: يعني من الطوفان.

وما عن أبي حمزة الثمالي قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام في المسجد الحرام لاي شيء سماه الله العتيق؟ قال: ليس من بيت وضعه الله على وجه الأرض الا له رب وسكان يسكنونه غير هذا البيت فانه لا يسكنه أحد. ولا رب له الا الله وهو الحرام، وقال: ان الله خلقه قبل خلق الخلق. ثم خلق الله الأرض من بعده فدحاها من تحته.**

---

[1] علل الشرائع: [ج ٢]. ص ٣٩٨.

[2] المصدر: ص ٣٩٩ وكذا ما بعدها.

وفي خبر آخر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: لم سمي البيت العتيق؟ قال: لأنه بيت حر عتيق من الناس ولم يملكه أحد.

وصف الكعبة

تقع في وسط المسجد تقريباً على شكل حجرة كبيرة مرتفعة البناء مربعة الشكل على وجه التقريب، يعني مكعبة، وما يسمى في الهندسة (متوازي السطوح المستطيلة).

ويبلغ ارتفاعها خمسة عشر متراً. وفي ضلعها الشرقي يقع الباب ويرتفع عن الأرض نحو مترين. ويدخل الفرد الى غرفة في داخلها وهي مملوءة في أرضها الى حد الباب، ولكن سقفها سقف الكعبة.

ويلاصق جدارها من أسفلها بناء يسمى الشاذروان وهو بقية الأساس الذي بنى عليه النبي ابراهيم عليه السلام الكعبة، بمعنى انها حين جدد بناؤها بنيت أصغر، وبقي الأساس.

وللكعبة أركان أربعة:

١ ـ الركن العراقي ويقع في شماله.

٢ ـ الركن الشامي ويقع في الغرب.

٣ ـ الركن اليماني ويقع بالجهة الجنوبية.

٤ ـ الركن الأسود في الجهة الشرقية وفيه يقع الحجر الأسود.

وهو حجر ثقيل صقيل بيضي الشكل أسود اللون مائل الى الحمرة، وقطره ٣٠ سم وجعلوا له اطاراً من الفضة. وسيأتي بعض الحديث عنه.

والكعبة مبنية بالحجارة الصماء، وسطحها مفروش بألواح المرمر. وفي أعلى الجدار الشمالي يوجد الميزاب. وهو مصنوع من الذهب الخالص مطل على حجر اسماعيل.

وكسوة الكعبة من الحرير الأسود المتين. يقومون بتغييرها كل عام يوم عيد الأضحى المبارك باحتفال رسمي.

والركن من الكعبة هو الزاوية وليس الجدار المسطح، وبصفتها مكعبة، فان لها أركان أربعة تتجه الى الجهات الأربعة تقريباً.

وطول الضلع الذي فيه الميزاب والذي قبالته عشرة أمتار وعشرة سانتيمترات. وطول الضلع الذي فيه الباب والذي قبالته اثنا عشر متراً.

وفي الثلث الأعلى للكسوة سكة او شريط بلون فاتح تكتب عليه الآيات القرآنية بشكل زخرفي. واذا نزعت الكسوة قسمت قطعاً بين الحجاج للتبرك بها.

معنى أول بيت

روي عن ابن شهر اشوب[1] عن أمير المؤمنين عليه السلام: **في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَولَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ فقال له: رجل: أهو أول بيت؟ فقال: لا قد كان قبله بيوت. ولكنه أول بيت وضع للناس مباركاً. فيه الهدى والرحمة والبركة. وأول من بناه ابراهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم. ثم هدم فبنته العمالقة ثم هدم فبناه قريش.**

وعن الامام الباقر عليه السلام: **لما أراد الله ان يخلق الأرض الى ان قال: ثم دحى الأرض من تحته، وهو قول الله: إِنَّ أَولَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً. فأول بقعة خلقت من الأرض الكعبة ثم مدت الأرض منها.**

معنى الآيات البينات

عن الكافي وتفسير العياشي عن الصادق عليه السلام[2] **في قوله تعالى : ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ انه سئل ما هذه الآيات البينات؟ قال: مقام ابراهيم حيث قام على الحجر فأثرت فيه قدماه. والحجر الأسود ومنزل اسماعيل.**

أقول: ويمكن ان يستفاد من الآية الكريمة كون الآيات معنوية الى جنب هذه

---

[1] تفسير الميزان: ج ٣. ص٣٥٦.[مناقب آل أبي طالب ابن شهرآشوب: ج ١. ص ٣٢٢].

[2] [الكافي: ج ٤. كتاب الحج. باب في قوله تعالى فيه آيات بينات. الحديث ١].

الآيات المادية، وهي بينة لمن يصله عطاؤها، ولمن تنفتح بصيرته. ولا يعلمها الا الله سبحانه والعبد الذي يعطاها.

وهي بالطبع تختلف من فرد الى فرد كل حسب استحقاقه عدداً وأهمية، وأول مراتب أسبابها هي قبول الحج او العمرة. وأول مراتب أسباب القبول هو الاخلاص في انجازها.

والضمير في قوله تعالى ﴿فِيهِ﴾: اذا كان راجعاً للمسجد الحرام الذي فيه الكعبة. فلا اشكال لأن كل تلك الأمور موجودة فيه. وان كان راجعاً الى الكعبة نفسها، كما هو الظاهر لأنه تعالى يقول: ﴿إِنَّ أول بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ. فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ الآية [1].

والبيت هو الكعبة وليس المسجد، وعليه تكون هذه الآيات المعدودة في الرواية قريبة من البيت الى حد قد تعتبر جزءاً منه. والذي يقترب منه يقترب منها. بل هي لصيقة به تماماً. اما الحجر الأسود فواضح. واما حجر اسماعيل فهو لصيق فيه لأنه يقع بين البيت والحطيم. فأحد حدوده الرئيسية هو البيت نفسه. وكذلك مقام ابراهيم، بناء على ما هو الصحيح والمروي، كما سيأتي من ان مقام ابراهيم لصيق بالبيت وليس منفصلاً عنه.

واما بالنسبة الى الآيات المعنوية، فكلما نسب الى المسجد الحرام من الآيات، فالكعبة أولى بها. لأنها الجزء الأهم منه. واختصاصها بأمور لا تتحقق الا بها، من المسلمات، كالطواف حولها ودخولها، وما يترتب على ذلك من الثواب.

الحجر الأسود

عن حريز بن عبد الله[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **كان الحجر الأسود أشد بياضاً من اللبن، فلولا ما مسه من أرجاس الجاهلية ما مسه ذو عاهة الا برئ.**

---

[1] سورة آل عمران: الآيات ٩٦[- ٩٧].

[2] علل الشرائع للشيخ الصدوق ط النجف: [ج ٢]. ٤٢٨.

وعن بكير بن أعين[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام لأي علة وضع الله الحجر في الركن الذي هو فيه ولم يوضع في غيره ولأي علة يقبل. ولأي علة أخرج من الجنة. ولأي علة وضع فيه ميثاق العباد والعهد ولم يوضع في غيره وكيف السبب في ذلك؟ تخبرني جعلت فداك، فأن تفكري فيه لعجب.

قال: فقال: سألت وأعضلت في المسألة واستقصيت فافهم وفرغ قلبك واصغ سمعك، أخبرك. ان شاء الله.

ان الله تبارك وتعالى وضع الحجر الأسود وهو جوهرة أخرجت من الجنة الى آدم فوضعت في ذلك الركن لعلة الميثاق. وذلك انه لما أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم حين أخذ الله عليهم الميثاق في ذلك المكان. وفي ذلك المكان تراءى لهم ربهم. ومن ذلك الركن يهبط الطير على القائم فأول من يبايعه ذلك الطير وهو والله جبرئيل. والى ذلك المقام يسند ظهره وهو الحجة والدليل على القائم وهو الشاهد لمن وافى ذلك المكان لمن أدى اليه الميثاق والعهد الذي أخذه الله (به) على العباد.

واما القبلة والالتماس فلعلة العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق وتجديداً للبيعة وليؤدوا اليه في ذلك العهد الذي أخذ عليهم في الميثاق فيأتونه في كل سنة وليؤدوا اليه ذلك العهد. ألا ترى انك تقول: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة.

الى ان يقول عليه السلام: واما علة ما أخرجه الله من الجنة. فهل تدري ما كان الحجر. قال: قلت لا. قال: كان ملكاً من عظماء الملائكة عند الله تعالى. فلما أخذ الله من الملائكة الميثاق كان أول من آمن به وأقر ذلك الملك. فاتخذه الله أميناً على جميع خلقه فألقمه الميثاق وأودعه عنده. واستعبد الخلق ان يجددوا عنده في كل سنة الاقرار بالميثاق والعهد الذي أخذ الله به عليهم. ثم جعله مع آدم في الجنة يذكره الميثاق ويجدد عنده الاقرار في كل سنة.

فلما عصى آدم فأخرج من الجنة أنساه الله العهد والميثاق الذي أخذ الله عليه وعلى ولده لمحمد ووصيه وجعله باهتاً حيراناً. فلما تاب على آدم حول ذلك الملك في

---

[1] المصدر: ص ٤٢٩.

صورة درة بيضاء فرماه من الجنة الى آدم وهو بأرض الهند فلما رآه أنس به وهو لا يعرفه بأكثر من انه جوهرة. فأنطقه الله عز وجل فقال: يا آدم أتعرفني؟ قال: لا . قال: أجل استحوذ عليك الشيطان فأنساك ذكر ربك. وتحول الى الصورة التي كان بها في الجنة مع آدم. فقال: لآدم: أين العهد والميثاق؟ فوثب اليه آدم وذكر الميثاق وبكى وخضع له. وقبله وجدد الاقرار بالعهد والميثاق.

ثم حوله الله تعالى الى جوهر الحجر درة بيضاء صافية تضيء فحمله آدم على عاتقه أجلالاً له وتعظيماً. فكان اذا أعيا حمله عنه جبرئيل حتى وافى به مكة. فما زال يأنس به بمكة ويجدد الاقرار له كل يوم وليلة.

ثم ان الله تعالى لما أهبط جبرئيل الى أرضه وبنى الكعبة هبط الى ذلك المكان بين الركن والباب. وفي ذلك المكان تراءى لآدم حين أخذ الميثاق. وفي ذلك الموضع ألقم الملك الميثاق. فلتلك العلة وضع في ذلك الركن.

الى ان قال: فلذلك اختاره الله تعالى من بينهم وألقمه الميثاق.

فهو يجيء يوم القيامة وله لسان ناطق وعين ناظرة ليشهد لكل من وافاه الى ذلك المكان وحفظ الميثاق.

أقول: وهذا يفسر ما سمعناه من اعتبار الحجر الأسود. من الآيات البينات التي في البيت.

بناء الكعبة

يمكن انّ نعرض فكرة احتمالية نستفيدها من عدة أمور:

الأمر الأول: ما ورد [1] من ان الله تعالى خلق ألف ألف آدم وألف ألف عالم. وليس آدمنا هو الأول ولن يكون هو الأخير.

الأمر الثاني: ما ورد [2] من دحو الأرض من تحت البيت وان البيت هو

---

[1] [انظر الخصال: ص ٦٥٢].

[2] [الكافي:ج ٤. باب ان أول ما خلق الله من الأرضين موضع البيت. الحديث ٣].

الأصل في خلقة الأرض.

الأمر الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾، بحيث نفهم من (الأول) ما كان في أول الخلقة على وجه الأرض[1].

فينتج ان الكعبة بنيت من أول ذرية عاقلة وحدت الله على وجه الأرض. واستمرت تتجدد مرة بعد مرة، والناس أعني جميع هؤلاء الذراري والعوالم المتعاقبة، مأمورون بالخضوع لله عز وجل والتوجه اليه، بل وتجديد الميثاق من تلك المنطقة.

ومعه يكون بناء الكعبة قديماً يكاد ان يساوي عمر الأرض نفسها.

نعم بالنسبة الى الميثاق. فان الآية الكريمة انما نصت على أخذه من بني آدم ولم تذكر غيرهم. فهم الذين يحتاجون الى تجديده دون غيرهم. الا ان الاعتبار أولاً وهذه الرواية السابقة التي نصت على أخذ الميثاق من الملائكة تدل ضمناً على أخذه من كل الخلقة العاقلة مهما وجدوا. فتجديد العهد يكون ضرورياً لكل نسل.

ودلالة هذه الرواية على نزول الحجر لآدم عليه السلام، لا قبله. لا ينافي ما قلناه لعدة احتمالات:

أولاً: يمكن ان ينزل الحجر على كل آدم يوجد على وجه الأرض وذريته.

ثانياً: يمكن ان يكون تعاهد الميثاق على طريقة أخرى في العهود او الأوادم السابقين.

الى غير ذلك من الاحتمالات.

واذا غضضنا النظر عن ذلك، واقتصرنا على بشريتنا هذه. بقي لدينا في أول من بنى الكعبة احتمالات:

الاحتمال الأول: ما نطقت به الروايات وأسنده ظاهر الآيات، كما سنسمع، من ان آدم عليه السلام هو الذي بنى الكعبة. بمعونة الملائكة. ولم يكن يحتاج في ذلك الحين

---

[1] ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾. [سورة ابراهيم: الآية ٣٧]. واسماعيل عليه السلام كان طفلاً رضيعاً في حين رفعا القواعد من البيت عند شبابه. ومع ذلك فابراهيم عليه السلام يأخذ وجود البيت مسلماً.

الا تسطير الصخر على شكل مكعب، لا ضرورة الى ان يكون عالياً جداً. بل لعله لا يزيد على متر واحد. والمهم ان مثل هذا البناء لا يضره المطر والرياح. ويكون الحجر الأسود ضمن هذه الصخور.

وظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[1]. ان القواعد كانت موجودة وانه أزيل البناء الذي فوقها. كنتيجة للطوفان او غيره. وكانت وظيفة النبي ابراهيم عليه السلام ان يرفع هذه القواعد أي يبني فوقها.

الاحتمال الثاني: ان أول من بنى البيت ابراهيم عليه السلام نفسه الا ان في هذا الاحتمال الغاء لتلك الروايات المشار اليها. ويجب ان نفهم من الآية الكريمة: ان القواعد أيضاً من صنع ابراهيم وهو لا يخلو من مخالفة الظاهر، الا ان اشتغاله ببناء الكعبة المشرفة من الضروريات. فاما ان يكون هو أول من أظهرها بعد الطوفان او هو الأول على الاطلاق.

قال في تفسير الميزان[2]: ما زالت الكعبة على بناء ابراهيم حتى جددها العمالقة ثم بنو جرهم او بالعكس كما مر في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم لما آل أمر الكعبة الى قصي بن كلاب أحد أجداد النبي صلى الله عليه وآله (القرن الثاني قبل الهجرة) هدمها وبناها فأحكم بناءها. وسقفها بخشب الدوم وجذوع النخل. وبنى الى جانبها دار الندوة. وكان في هذا الدار حكومته وشوراه مع أصحابه. ثم قسم جهات الكعبة بين طوائف قريش فبنوا دورهم على المطاف حول الكعبة، وفتحوا عليه أبوابهم.

وقبل البعثة بخمس سنين هدم السيل الكعبة، فاقتسمت الطوائف العمل لبنائها. وكان الذي يبنيها ياقوم الرومي ويساعده نجار مصري ولما انتهوا الى وضع الحجر الأسود تنازعوا بينهم في ان أيها يختص بشرف وضعه، فرأوا ان يحكموا محمداً صلى الله عليه وآله وسنه اذ ذاك خمس وثلاثون سنة. لما عرفوا من وفور عقله وسداد رأيه فطلب رداء ووضع عليه الحجر، وأمر القبائل فأمسكوا بأطرافه ورفعوه حتى اذا

---

[1] [سورةالبقرة: الآية ١٢٧].

[2] ج ٣. ص ٣٥٨.

وصل الى مكانه من البناء في الركن الشرقي أخذه هو فوضعه بيده في موضعه.

وكانت النفقة قد بهظتهم فقصروا بناءها على ما هي عليها الآن. وقد بقي بعض مساحته خارج البناء من طرف حجر اسماعيل لاستصغارهم البناء.

أقول: من المستبعد انها كانت أعلى مما عليه هي الآن. ولكنها كانت أعرض بمقدار الدكة المسماة بالشاذروان.

ثم قال: وكان البناء على هذا الحال حتى تسلط عبد الله بن الزبير على الحجاز في عهد يزيد بن معاوية فحاربه الحصين قائد يزيد بمكة وأصاب الكعبة بالمنجنيق فانهدمت وأحرقت كسوتها وبعض أخشابها. ثم انكشف عنها لموت يزيد.

فرأى ابن الزبير ان يهدم الكعبة ويعيد بناءها فأتى لها بالجص النقي من اليمن وبناها به. وأدخل الحجر في البيت وألصق الباب بالأرض وجعل قبالته باباً آخر ليدخل الناس من باب ويخرجوا من آخر. وجعل ارتفاع البيت سبعة وعشرين ذراعاً. ولما فرغ من بنائها ضمخها بالمسك والعنبر داخلاً وخارجاً وكساها بالديباج. وكان فراغه من بنائها ١٧ رجب ٦٤ هجرية.

ثم لما تولى عبد الملك بن مروان الخلافة بعث الحجاج بن يوسف قائده فحارب ابن الزبير حتى غلبه فقتله. ودخل البيت. فاخبر عبد الملك بما أحدثه ابن الزبير في الكعبة. فأمره بارجاعها الى شكلها الأول. فهدم الحجاج من جانبها الشمالي ستة أذرع وشبراً. وبنى ذلك الجدار على أساس قريش. ورفع الباب الشرقي وسد الغربي. ثم كبس أرضها بالحجارة التي فضلت منها.

ولما تولى السلطان سليمان العثماني الملك سنة ستين وتسعمائة. غير سقفها. ولما تولى السلطان أحمد العثماني سنة أحدى وعشرين بعد الألف أحدث فيها ترميماً ولما حدث السيل العظيم سنة تسع وثلاثين بعد الألف هدم بعض حوائطها الشمالية والشرقية والغربية فأمر السلطان مراد الرابع من ملوك آل عثمان بترميمها. ولم يزل ذلك حتى اليوم.

يبقى عندنا سؤالان: تاريخي وفقهي:

اما السؤال التاريخي: فهو ان ابراهيم عليه السلام أين وجد الحجر الأسود ووضعه في

محله. مع العلم ان الكعبة كانت مندرسة تماما. والحجر الأسود غير معلوم المحل؟

وجواب ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: ان انهدام الكعبة لا يسبب أكثر من سقوط الحجر الأسود على الأرض، فكما كان أساسها مدفوناً تحت التراب كان الحجر الأسود مدفوناً الى جنبه وفي المنطقة التي يجب ان يوضع فيها فحين حفر على الأسس وجد الحجر.

الوجه الثاني: ان ابراهيم عليه السلام تلقى علم ذلك وغيره بوحي من الله عز وجل. فان قواعد البيت لم تكن ظاهرة للعيان، حتى حفر عنها وأخرجها. فالذي دله على القواعد دله على محل وجود الحجر. بصفته من أنبياء الله العظماء سلام الله عليه وعليهم.

واما السؤال الفقهي: وهو انه هل يعتبر الشاذروان من الكعبة على أساس انه فوق القواعد التي رفعها ابراهيم ام لا؟

وهذا يعني عدة أمور فقهية:

أولاً: جواز تركه في الطواف. بمعنى ادخال اليد او أي جزء من البدن داخل الشاذروان. ان لم يكن جزءاً من الكعبة. بخلاف ما لو كان جزءاً منها. فانه يجب ادخاله جميعاً في الطواف.

الثاني: جواز استقباله، في الصلاة وغيرها مما يجب فيه الاستقبال، اذا كان جزءاً من الكعبة. بخلاف ما لو لم يكن كذلك.

وخلاصة الجواب: انه لا اشكال ان الشاذروان من الكعبة بحيث لو بني او لم يبن عليه شيء، فانه يجوز التوجه اليه في الصلاة والطواف حوله.

وانما الكلام فقهياً في امكان الاكتفاء بهذا المقدار الموجود ككعبة متكاملة بحيث يمكن إهمال الشاذروان ولا يترتب على ذلك محذور شرعي او فقهي.

ويمكن الاستدلال على ذلك بما سمعناه قبل قليل من ان الكعبة صغروا بناءها منذ عهد النبي صلى الله عليه وآله. فهذا المقدار من البناء كان موجوداً منذ ذلك الحين. وقد أقرّه النبي صلى الله عليه وآله واقرار المعصوم عليه السلام حجة. ومعه يمكن الاكتفاء بهذه الكعبة، بغض النظر عن الشاذروان.

الا ان هذا الاستدلال لا يتم فقهياً، لأنه يحتاج الى دليل معتبر يوضح ان النقص انما حصل في زمن النبي ﷺ. وما نقلناه عن تفسير الميزان، وان كان مضبوطاً بمقدار النقل التاريخي، الا انه لا يرقى الى الاعتبار الفقهي. ومعه يبقى احتمال ان تكون النقيصة قد حصلت بعد ذلك.

الا ان الذي يهون الخطب ويبقى في اليد هو ان عصور الأئمة المعصومين عليهم السلام قد مرت والشاذروان كان موجوداً ولو في بعض تلك العصور. فلم يأمروا سلام الله عليهم بتوسيع الكعبة الى مقدار الشاذروان. مع انه كان يمكنهم ذلك، الأمر الذي يدل على اقرارهم بما هو موجود من الكعبة، وغض النظر عن الشاذروان واقرار المعصوم حجة وتمام الكلام في الفقه.

حديث آخر عن الكسوة

يقال[1]: ان أول من كسى الكعبة المشرفة تبع أبو بكر أسعد. كساها بالبرود المطرزة بأسلاك الفضة. وتبعه خلفاؤه ثم أخذ الناس يكسونها بأردية مختلفة فيضعونها بعضها على بعض، وكلما بلي منها ثوب وضع عليها آخر الى زمن قصي.

ووضع قصي على العرب رفادة لكسوتها سنوياً. واستمر ذلك في بنيه، وكان أبو ربيعة ابن المغيرة يكسوها سنة وقبائل قريش سنة.

وقد كساها النبي ﷺ بالثياب اليمانية. وكان على ذلك حتى حج الخليفة العباسي المهدي، شكى اليه سدنة الكعبة تراكم الأكسية على سطح الكعبة. وذكروا انه يخشى سقوطه فأمر برفع تلك الأكسية. وإبدالها بكسوة واحدة كل سنة وجرى العمل على ذلك حتى اليوم.

وللكعبة كسوة من الداخل. وأول من كساها من داخل أم العباس بن عبد المطلب لنذر نذرته في ابنها العباس.

---

[1] [تفسير الميزان: ج ٣. ص ٣٦١].

من يضع الحجر الأسود؟

هناك اتجاه تقليدي يقول: ان الحجر الأسود اذا انقلع من محله، فلا يعيده الا الحجة في زمانه.

وقد أثرنا البحث حول ذلك في تاريخ الغيبة الكبرى[1] وقلنا: اننا لم نجد رواية تتكفل هذا المدلول الواسع.

ولكننا: اذا استعرضنا التاريخ المعروف، لم نجد واضعاً للحجر الا من الأنبياء والأولياء. فابراهيم عليه السلام هو الذي وضع الحجر حين بنى الكعبة ووضع أسس البيت العتيق. ورسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي وضع الحجر قبل نبوته حين بنيت الكعبة في الجاهلية و اختلفت القبائل فيمن يضع الحجر والحادثة معروفة ومروية في التاريخ.

وحين أخرب الحجاج بن يوسف الكعبة المقدسة في صراعه مع عبد الله بن الزبير، أعادوا بناءها من جديد. وكان واضع الحجر هو الامام زين العابدين عليه السلام.

وقد روينا هناك[2] بالمصادر المسجلة هناك: ان القرامطة بعد ان قلعوا الحجر أثناء هجومهم على مكة المكرمة عام ٣١٧ هجرية ونقلوه الى هجر...... بقي الحجر لديهم عشرين عاماً او يزيد. وأرجعوه الى مكة عام ٣٣٩ او عام ٣٣٧. فكان المهدي عليه السلام هو الذي وضعه في مكانه وأقره على وضعه السابق كما ورد في أخبارنا.

وروينا هناك تفاصيل رواية دالة على ذلك. وفيها يقول الراوي: فانه لا يضعه في مكانه الا الحجة في الزمان. ولا حاجة الآن الى سردها. وأوردنا هناك بعض الأسئلة مع جوابها.

ولكن يقع السؤال عمن وضع الحجر عندما بناه جرهم والعماليق وعندما بناه العثمانيون كالسلطان مراد وغيره.

وجواب ذلك انه اذا تمت تلك القاعدة التقليدية، فلابد من الاذعان بحصول

---

(١) ص ١٣٨.

(٢) ص ١٣٧.

بعض الأنبياء قبل الاسلام وبعض الأولياء بعد الاسلام، ليضع الحجر. واما اذا لم تتم تلك القاعدة فالأمر سهل وواضح.

سدانة الكعبة

قال في تفسير الميزان[1]: كانت الولاية على الكعبة لاسماعيل، ثم لولده من بعده، حتى تغلبت عليهم جرهم فقبضوا بولايتها. ثم ملكتها العماليق وهم طائفة من بني كركر بعد حروب وقعت بينهم. وقد كانوا ينزلون أسفل مكة كما ان جرهم كانت تنزل أعلى مكة وفيهم ملوكهم.

ثم كانت الدائرة لجرهم على العماليق فعادت الولاية اليهم فتولوها نحو من ثلاثمئة سنة. وزادوا في بناء البيت ورفعته على ما كان في بناء ابراهيم.

ثم نشأت ولد اسماعيل وكثروا وصاروا ذوي قوة ومنعة وضاقت بهم الدار. حاربوا جرهم فغلبوهم وأخرجوهم من مكة. ومقدم الاسماعيليين يومئذ عمر بن لحي. وهو كبير خزاعة. فاستولى على مكة وتولى أمر البيت. وهو الذي وضع الأصنام على الكعبة ودعى الناس الى عبادتها. وأول صنم وضعه عليها هو هبل حمله معه من الشام الى مكة ووضعه عليها ثم أتبعه بغيره حتى كثرت وشاعت عبادتها بين العرب وهجرت الحنيفية.

وفي ذلك يقول شحنة بن خلف الجرهمي: يخاطب عمرو بن لحي:

يا عمرو انك قد أحدثت آلهة — شتى بمكة حول البيت أنصابا
وكان للبيت رب واحداً أبداً — فقد جعلت له في الناس أربابا
لتعرفن بأن الله في مهل — سيصطفي دونكم للبيت حجابا

وكانت الولاية في خزاعة الى زمن حليل الخزاعي فجعلها حليل من بعده لابنته، وكانت تحت قصي بن كلاب. وجعل فتح الباب وغلقها لرجل من خزاعة يسمى أبا غبشان فباعه من قصي بن كلاب ببعير وزق خمر. وفي ذلك يضرب المثل السائر: (أخسر من صفقه أبي غبشان).

---

[1] ج ٣. ص ٣٦٢.

فانتقلت الولاية الى قريش، وجدد قصي بناء البيت كما قدمناه وكان الأمر على ذلك حتى فتح النبي مكة ودخل الكعبة وأمر بالصور والتماثيل فمحيت وأمر بالأصنام فهدمت وكسرت وكان مقام ابراهيم، وهو الحجر الذي عليه أثر قدمي ابراهيم موضوعاً بمعجن في جوار الكعبة، ثم دفن في محله الذي يعرف به الآن.

أقول: وقضية هدم الأصنام بيد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام[1]، حين صعد على كتفي النبي صلى الله عليه وآله وكسرها جميعاً. قضية معروفة. وسدانة الكعبة منذ عصر المعصومين سلام الله عليهم الى العصر الحاضر بيد بني شيبة. نتيجة لتسلطهم على ذلك من قبل سلطات ذلك العصر. وقد وردت بعض الروايات في ذم هذه الحالة وانتقادها بشدة[2].

متعلقات الكعبة

وهي الأمور اللصيقة بالكعبة تقريباً او جزء منها ينبغي الآن ان نحمل عنها فكرة أشد وضوحاً. وهي المطاف والمعجن والملتزم او المستجار والحطيم وحجر اسماعيل والميزاب. واما مقام ابراهيم بوضعه الحالي، فهو بعيد عن الكعبة نسبياً نذكره عند التعرض لتفاصيل المسجد الحرام.

فالمطاف: هو المسطح المحيط بالكعبة المفروش بالمرمر الأبيض على شكل دائرة ويسمى الصحن. وهو الذي كان حد المسجد تقريباً في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان تم توسيعه وسنتعرض الى ذلك فيما بعد بعونه تعالى.

وبين الكعبة ومقام ابراهيم في محله الحالي ستة أمتار وهو نصف قطر المطاف باستثناء حجم الكعبة في الوسط. وهو بيضوي الشكل تقريباً لدخول حجر اسماعيل فيه.

ويحيط به ثمانية وثلاثون عموداً من النحاس طليت باللون الأخضر يتصل

---

[1] [الفضائل لابن شاذان: ص ٨٥. كشف اليقين للعلامة الحلي: ص ٢٤. بحار الأنوار: ج ٩٨. ص ٣٨٤].

[2] انظر علل الشرائع: ص ٤٠٩ وما بعدها.

بعضها ببعض بعوارض حديدية علقت بها ثريات كهربائية تضاء ليلاً[1].

والمعجن: وهو المربع الواقع بالصحن لصيق البيت مما يلي باب الكعبة، على يمين الداخل، وهو منحط عن الصحن وسعته متران مربعان تقريباً.

قيل: هو مصلى جبرئيل بالنبي ﷺ حينما فرضت الصلاة وقيل انه كان يعجن فيه اسماعيل المؤنة التي كان يستعملها ابراهيم في بناء البيت. وهو المفهوم من اسمه.

وقد سمعنا انه كان محل الصخرة التي كان يقف عليها ابراهيم عليه السلام خلال بناء الكعبة. ولعمري ان البنّاء انما يقف قريباً من البناء ليناله لا بعيداً عنه فلا يناله. وبقيت الصخرة هناك الى ان تم نقلها الى محلها الحاضر بدعة وضلالاً. وقد ورد[2] ان القائم اذا قام رد مقام ابراهيم الى محله الأول.

ولكننا كما استدللنا على حجية تضييق الكعبة، كذلك نتحدث هنا. لأن هذا المقام المقدس كان بعيداً عن الكعبة في عصر المعصومين سلام الله عليهم. وقد أقروه. واقرارهم حجة، بل الأمر أكثر من ذلك حيث أمروا بالطواف بين الكعبة وبينه، ونهوا عن الطواف خلفه، ولو كانوا قد افترضوه في محله الأصلي. لما كان ذلك ممكناً.

ومن ناحية منطقية، فان الأرض التي كان يقوم عليها ابراهيم عليه السلام هي مقام ابراهيم، وهي مما يستحيل تبديله. فمقامه لازال مجاوراً للكعبة مهما أراد الآخرون. الا ان الأمر في الظاهر، مربوط بالحجر الذي فيه رسم قدمه، حيث حملوه وأخروه الى المحل الذي هو عليه الآن وبنوا عليه البنيان.

والملتزم: هو الجدار من الكعبة الواقع ما بين الركن الأسود او الحجر الأسود وباب الكعبة. ويقع على يسار الداخل. وسمي بذلك لأن الناس يلتزمونه ويدعون عنده. وهذا مشهور بين مذاهب أهل الاسلام.

والالتزام هو الصاق الجسم بالجدار: الوجه والصدر والبطن والفخذين. بما هو متيسر لا بالجلد طبعاً. ويسمى المستجار أيضاً. لأنه موضع من مواضع الاستجارة بعون الله سبحانه ورجاء رحمته.

---

[1] كان هذا قبل حوالي عام ١٤٠٠ هجرية وقد أزيل ذلك بالبناء الجديد الحالي للمسجد الحرام.

[2] [الارشاد للشيخ المفيد: ج ٢. ص ٣٨٣. روضة الواعظين للفتال النيسابوري: ص ٢٦٥].

والحطيم: وهو قوس من البناء واقع في شمال الكعبة على شكل نصف دائرة. يبدأ أحد طرفيه بالركن العراقي والآخر بالركن الشامي. ويبعد طرفه عن الكعبة مترين وثلاث سنتيمات ويبلغ ارتفاعه نحو متر وسمكه متر ونصف متر[1] وهو مغلف بالرخام المنقوش. وفي محيطه من أعلاه كتابة محفورة بالخط المعلق فيه آيات قرآنية وتاريخ من قام بعمارته وسيأتي بعد قليل بعض الإيضاح عنه.

وحجر اسماعيل: هو الفضاء او الأرض الواقعة بين الكعبة والحطيم. او قل هو المكان الموجود في داخل الحطيم الذي هو على شكل نصف دائرة منحنية على الكعبة.

وقد روي[2] ان اسماعيل سلام الله عليه دفن أمه قرب الكعبة في هذا المكان، فكره ان يطوف الناس فوق قبرها فبنى الحائط المسمى بالحطيم ليمنع الناس من المرور هناك. ثم هو دفن مع أمه بعد ذلك.

والميزاب: على الحائط الشمالي، من جهة حجر اسماعيل والشاذروان ويسمى ميزاب الرحمة. وهو مما أحدثه الحجاج بن يوسف الثقفي. ثم غيره السلطان سليمان سنة ٩٥٤ هجرية الى ميزاب من الفضة. ثم أبدله السلطان أحمد سنة ١٠٢١ هجرية بآخر من فضة منقوشة بالميناء الزرقاء يتخللها نقوش ذهبية ثم أرسل السلطان عبد الحميد من آل عثمان سنة ١٢٧٣ هجرية ميزاباً من الذهب فنصب مكانه وهو الموجود الآن.

بقي من متعلقات الكعبة: الشاذروان وقد عرفنا عنه شيئاً كثيراً. وبالاختصار فهو كالدكة في جانب الكعبة الذي فيه حجر اسماعيل بين الركنين العراقي والشامي وهو بقية أساس النبي ابراهيم سلام الله عليه. وبحسب الظاهر هو الآن من الفضاء الذي يعتبر من حجر اسماعيل.

ولم يبق من الحديث عن الكعبة المشرفة الا البحث عنها كقبلة. وقد سبق ان

---

[1] والمسافة بين منتصف هذا القوس من داخله الى منتصف ضلع الكعبة ثمانية أمتار وأربعة وأربعون سانتيمتراً.

[2] [الوسائل: ج ٩. أبواب الطواف. الباب ٣٠. الحديث ١، ٢].

أشبعناها بحثا في كتاب الصلاة في الفصل الخاص بذلك فراجع.

بعد ذلك نبدأ بالحديث بالشعيرة الاسلامية التي هي أوسع من الكعبة الشريفة، وحولها، وهو المسجد الحرام.

نحذف من تفاصيله أمرين:

الأمر الأول: ما سبق ان ذكرناه من الكعبة ومتعلقاتها. فانها جميعاً في وسط المسجد الحرام تقريباً.

الأمر الثاني: ما يعود الى بعض المذاهب الاسلامية دون بعض كمصليات أئمة المذاهب الأربعة. ونقتصر منه على ما هو المتفق عليه اسلامياً.

المسجد الحرام

ونتكلم عنه في حدود ما أشرنا اليه.

قال في الموسوعة العربية الميسرة[1]: المسجد الحرام الفناء المحيط بالكعبة. لم يكن مسوراً في عهد النبي ﷺ. ثم سوّر ووسع في عهد خلافة عمر، ثم جدد ووسع غير مرة. وخاصة في عهد السلطان سليم.

تدخل عليه المملكة العربية السعودية[2]، الآن تحسينات وتوسيعات كبيرة. له عدة أبواب وفيه سبع منارات. وورد ذكره في القرآن. ويسمى بالحرم المكي.

وقال مصدر آخر[3] ويرجع مبدأ عمارته الى سنة ١٧ من الهجرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. اذ كان قبل ذلك غير محاط بجدار خاص. بل كانت الدور محيطة به من جوانبه، فلما استخلف عمر اشترى دوراً وهدمها ووسع بها المسجد. ثم جعل عليه جداراً قصيراً دون القامة محيطاً به. وما زال الخلفاء من بعد يوسعون في

---

[1] [الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢. ص ١٦٩٦].

[2] هذا الى حوالي عام ١٤٠٠ هجرية. واما في السنوات المتأخرة عن ذلك فقد حصلت تطويرات كثيرة أخرى غير متوفر ذكرها في المصادر، وانما يعرفها من يراها.

[3] دليل الحاج المصور. صالح محمد جمال ص ٦٧.

عمارة المسجد حتى سنة ٩٩٩ هجرية اذ أمر السلطان سليم الثاني العثماني بعمارته. وتم ذلك على الشكل الذي هو عليه الآن. وكان قد شرع في عمارته ومات قبل اتمامها فأتمها ابنه السلطان مراد خان من بعده.

أقول: وهذا المصدر يتحدث عن حال المسجد قبل التوسيعات الأخيرة التي أحدثتها الحكومة السعودية خلال العشر سنوات الأخيرة على المسجد الحرام حيث التحق بناء المسجد ببناء المسعى. وأعني بها العشرة الأولى من القرن الخامس عشر الهجري. واما هذه التوسيعات فلم يبلغنا وصفها الى حد الآن.

قال: والمسجد يقع في وسط مكة الى الناحية الجنوبية منها. على شكل مربع تقريباً. وطول ضلعه الشمالي الذي به باب الزيارة (١٩٤ متراً) وضلعه الشرقي الذي به باب السلام (١٠٨ أمتار) وضلعه الجنوبي الذي به باب الصفا (١٦٦ متراً) وضلعه الغربي الذي به باب ابراهيم (١٠٩ أمتار). فيكون سطحه من الداخل (١٧٩٠٢) من الأمتار أي نحو أربعة أفدنة وربع الفدان.

ويحيط بالمسجد الحرام من داخله أربعة أروقة فيها ثلاثمئة وأحد عشر عموداً تقوم عليها قباب على محيط المسجد.

أقول: والمساجد التقليدية اما ان تكون مسقوفة كلها او ان جزءاً منها الى أحد الجانبين مسقوف والجزء الآخر مكشوف. اما المساجد التي بنيت في صدر الاسلام فهي مكشوفة من الوسط ومسقوفة على أطرافها. كالمسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأموي. ومن الضروري ان يكون المسجد الحرام هكذا حتى لا ينال السقف الفضاء الذي يمر فوق الكعبة المشرفة.

والسقف الموجود في أطراف المسجد تحمله اسطوانات او أعمدة ذكرنا عددها.

التوسيع فقهياً

قبل الدخول في التفاصيل الأخرى، لابد ان نعيد النظر فقهياً الى جواز توسيع المسجد الحرام.

ولا نريد به هذا المعنى بالضبط. لأننا لا نحتاج الى ذلك الا اذا حصل السؤال عنه، ولم يسأل أحد عنه. وانما يأخذه الموسعون مسلم الصحة والجواز بدون أي استفتاء.

وانما نريد ان نقول: ان الجزء الجديد الملحق بالمسجد هل يعتبر شرعاً وفقهياً من المسجد الحرام ويشملها أحكامه ام لا. بالرغم من انها حصلت بعد عصر الرسول ﷺ او بعد عصر المعصومين ﷺ.

ويمكن الاستدلال على ذلك بأحد طرق:

الطريق الأول: ان المسجد الحرام، وان لم يتم توسيعه في زمن النبي ﷺ ولكنه تم توسيعه من قبل الخلفاء المتأخرين عنه، في عصر الأئمة المعصومين ﷺ. ولم يصدر عنهم رد واعتراض الأمر الذي نعرف منه اقرارهم لفكرة التوسيع، واقرار المعصوم حجة.

وهذا الطريق، كما ينتج حجية التوسيع الذي حصل في زمنهم سلام الله عليهم، كذلك ينتج امكان التوسع في أي زمان ومن قبل أي حاكم، بل أي شخص حاكماً كان او رعية.

الطريق الثاني: انهم سلام الله عليهم، رأوا المسجد موسعاً، واطلعوا على توسيعاته المختلفة ولم يصدر منهم نقد او تحريم. بل اعترفوا بالأمر الواقع، واقرارهم هذا حجة.

وهذا ينتج ان المسجد الحرام بالمقدار الذي كان موسعاً في آخر عصورهم سلام الله عليهم، حجة. واما التوسيعات التي تلت ذلك تحتاج الى دليل آخر.

والصحيح امكان المناقشة في الطريق الأول، بأن الاقرار وان كان حجة، الا انه انما يتم فيما اذا كان الرد ممكناً. وهذا الامكان لا دليل على وجوده عندهم سلام الله عليهم. اذ يمنع عنه عدة علل أهمها وأوضحها التقية. ومن الواضح انه لا أمر لمن لا يطاع ولذا كانوا سلام الله عليهم قد ألقوا بحبل الخلفاء على غاربهم في كثير من المواضع من دون أي مناقشة ولا يدل ذلك على الاقرار.

الا المواضع التي يسألون بها والمواضع التي تتوقف عليها نتائج وخيمة،

ومسألة توسيع المسجد الحرام ليس من هذين الموردين.

واما الطريق الثاني، فهو صحيح عملياً، الا اذا ثبت بدليل معتبر كراهة التوسيعات التي قام بها الناس من قبل المعصومين عليهم السلام.

وقد يستشعر لذلك بما ورد[1] من ان المهدي عليه السلام اذا قام رد المسجد الى مقداره الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. الأمر الذي يدل على كراهة هذه الزيادات كلها الا ان اسناد هذه الأخبار غير معتبرة فقهياً.

الطريق الثالث: لا اشكال في الشريعة وباجماع المسلمين، ان يجعل الفرد أرضاً مخصصة للمسجد ويجعلها وقفاً على هذا الأساس وتكون مسجداً وموضعاً للعبادة.

وهذا الأمر لا يفرق فيه بين توسيع بعض المساجد، او اتخاذ مساجد مستقلة. لأن التوسيع أيضاً يحتوي عل نفس الفكرة، وهو جعل قطعة جديدة من الأرض مسجداً. وهذا لا يفرق فيه بين المسجد الحرام وغيره. فيدل على الجواز فيه.

وهذا يمكن المناقشة فيه بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان الأموال التي تصرف في بناء المسجد اذا كانت حلالاً صافية من جميع الجهات، فهو المطلوب. والا فهي قد تكون فيها الحرام ومجهول المالك وغير ذلك. الأمر الذي يجعل شراء الأراضي او البيوت حول المسجد محل اشكال. ووجود البناء الجديد محل اشكال.

الوجه الثاني: لو تنزلنا عن ذلك كانت القطعة الجديدة من الأرض مسجداً. ولكن لا دليل على انها تصبح من المسجد الحرام وتحكيم النية والقصد في ذلك لا دليل عليه، نعم يكون من قبيل الحاق مسجد بمسجد بدون حدود او حائط بينهما. فلا يكون الجديد مشمولاً لحكم المسجد الحرام.

الوجه الثالث: ان مكة المكرمة من الأراضي التي فتحت عنوة في فتح مكة بقيادة رسول الله صلى الله عليه وآله. وكل أرض فتحت عنوة، فقد ورد انها تكون ملكاً

---

[1] [الارشاد للشيخ المفيد: ج ٢. ص ٣٨٣. روضة الواعظين للفتال النيسابوري: ص ٢٦٥].

لأجيال المسلمين، لا لفرد ولا لجماعة ولا لجيل معين. وهذا ثابت بالدليل المعتبر فقهياً.

ومعه لا تكون الأراضي التي دخلت في التوسيعات تحت ملكية القائم بالتوسيع ليكون له الحق في وقفها مسجداً او جعلها جزءاً من المسجد الحرام. فقد وهب الأمير ما لا يملك وتمام الكلام في الفقه.

أبواب المسجد الحرام

قالوا[1]: وأبوابه أربعة وعشرون باباً:

في الجهة الشرقية منه خمسة أبواب:

١ ـ باب السلام.

٢ ـ باب قايتباي.

٣ ـ باب النبي (باب الجنائز سابقاً).

٤ ـ باب العباس.

٥ ـ باب علي (باب بني هاشم سابقاً).

وفي الجهة الجنوبية منه سبعة أبواب:

١ ـ باب النساء (باب بازان سابقاً).

٢ ـ باب البغلة.

٣ ـ باب الصفا.

٤ ـ باب الرحمة (او باب اجياد الصغير).

٥ ـ باب اجياد (او باب المجاهدية سابقاً).

٦ ـ باب التكية (او باب مدرسة الشريف عجلان).

٧ ـ باب الحميدية (او باب ام هاني سابقاً).

وفي الجهة الغربية أربعة أبواب:

١ ـ باب الوداع (او باب الحرورة سابقاً).

---

[1] دليل الحاج المصور: ص ٦٨.

٢ ـ باب ابراهيم.

٣ ـ باب الداودية.

٤ ـ باب العمرة.

وفي الجهة الشمالية ثمانية أبواب:

١ ـ باب العتيق (او باب عمرو بن العاص).

٢ ـ باب الزمامية.

٣ ـ باب الباسطية.

٤ ـ باب القطبي.

٥ ـ باب الزيادة (او باب سويقة).

٦ ـ باب الحكمة.

٧ ـ باب السليمانية.

٨ ـ باب الدريبة.

واما باب بني شيبة فهي ليست باباً فعلاً، وانما كانت باباً في زمن النبي ﷺ وسنتحدث عنها.

مآذن المسجد

مآذنه سبع:

١ ـ مئذنة باب السلام.

٢ ـ مئذنة باب الحكمة.

٣ ـ مئذنة باب الزيادة.

٤ ـ مئذنة باب العمرة.

٥ ـ مئذنة باب الوداع.

٦ ـ مئذنة باب علي.

٧ ـ مئذنة باب قايتباي.

باقي المشتملات

واما باقي المشتملات في المسجد في حدود ما قلناه سابقاً. فليس الا: بئر زمزم وباب بني شيبة ومقام ابراهيم والمنبر. نذكر كل واحد منها بعنوان فرعي مستقل.

بئر زمزم

ويقع شرقي الكعبة المشرفة. وقد استفاضت الأخبار لدى الفريقين[1] انها نبعت في زمن ابراهيم الخليل عليه السلام، لأجل أهله الذين تركهم في واد غير ذي زرع. فعطشوا عطشاً شديداً، فأنبع الله تعالى لهم ذلك الماء.

ومنه تعرف الناس على موقعهم الذي كان يومئذ في الصحراء. لأن الطيور أصبحت تتجمع عند النبع، فلاحظها قوم من جرهم، فجاؤا فوجدوهم، فكان هذا استجابة لدعاء ابراهيم عليه السلام: ﴿فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِم﴾[2].

وقد رود في خبر غير معتبر[3] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **كانت زمزم أبيض من اللبن وأحلى من الشهد، وكانت سائحة فبغت على المياه. فأغارها الله عز وجل وأجرى اليها عيناً من صبر.** أقول: يعني فأصبحت مالحة المذاق.

وفي خبر آخر[4] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر ماء زمزم فقال: **تجري اليها عين من تحت الحجر. فاذا غلب ماء العين عذب ماء زمزم.**

وهذا يفسر السبب الذي من أجله يعذب ماء زمزم في وقت دون وقت.

واستحباب الشرب منه متفق عليه بين المذاهب الاسلامية، ويستحب ان يريق الحاج شيئاً من الماء على رأسه وجسمه.

---

[1] [الكافي: ج ٤. كتاب الحج. باب حج ابراهيم واسماعيل وبنائهما البيت. الحديث ٢. علل الشرائع: ج ٢. ص ٤٣٢. جامع البيان للطبري: ج ١. ص ٧٦٦. وغيرها من المصادر].

[2] [سورة ابراهيم: الآية ٣٧].

[3] علل الشرائع: ص ٤١٥.

[4] المصدر والصفحة.

قالوا[١]: وقد أثبتت البحوث الطبية والكيميائية ان ماء زمزم قلوي تكثر فيه الصودا والكلور والجير وحامض الكبريتيك وحامض الازوتيك والبوتاسا. مما يجعله أشبه شيء بالمياه المعدنية. **أقول**: هذا عندما لا يكون عذباً كما هو الغالب جداً.

باب بني شيبة

هو الباب الواقع مقابل مقام ابراهيم. فلو أخذنا خطاً من الكعبة الى هذه الباب لوقع مقام ابراهيم خلاله. فبعد المطاف بقليل يأتي مقام ابراهيم على ما سنذكر. وبعده بقليل يأتي باب بني شيبة. وما هي الا أمتار قلائل. وله عقد على شكل نصف دائرة. وسمي بهذا الاسم في زمن النبي ﷺ وكان يقال له أيضاً باب السلام وكان ﷺ يدخل منه المسجد الحرام ويخرج منه.

وفي رواية[٢] عن سليمان بن مهران قال: **قلت لجعفر بن محمد** عليه السلام **كم حج رسول الله** ﷺ **فقال: عشرين حجة مستتراً**. ـ ثم يذكر المازمين ويقول ـ: **ومنه أخذ الحجر الذي نحت منه هبل الذي رمى به علي من ظهر الكعبة لما علا ظهر رسول الله** ﷺ **فأمر بدفنه عند باب بني شيبة. فصار الدخول من باب بني شيبة سنة**. الحديث. **أقول**: يعني ليطأ هبل عند دخوله المسجد.

والظاهر انه كان حداً للمسجد في زمن رسول الله ﷺ. بحيث يكون الدخول من هذا الباب دخولاً من خارج المسجد. غير اننا سمعنا فيما سبق وأكدته الأخبار ان المسجد لم يكن مسوراً بسور مستقل بل تسوّره البيوت حوله، فمن الجائز ان باب بني شيبة كان هو المدخل من البيت الذي كان فيه النبي ﷺ.

وحديث[٣] سد الأبواب دال على الأمر اجمالاً. لأنه كان للبيوت أبواب

---

[١] دليل الحاج: المصدر ٧٧.

[٢] علل الشرائع :ص ٤٥٠.

[٣] [الكافي: ج ٥. كتاب النكاح. باب ان المؤمن كفؤ المؤمنة. الحديث ١. ص ٣٤٠. أمالي الشيخ الصدوق: ص ٤١٣، ٤١٤. أمالي الشيخ الطوسي: ص ٥٩٩. مسند أحمد بن حنبل: ج ٤. ص ٣٦٩. سنن الترمذي: ج ٥. ص ٣٠٥. وغيره كثير من مصادر الفريقين].

يدخل الناس منها الى المسجد بحرية. فأمر النبي ﷺ سد الأبواب جميعاً الا باب علي وفاطمة سلام الله عليهما وباب البيت الذي يكون هو فيه بطبيعة الحال. وذلك لاحتمال ان يدخل بعضهم مجنباً الى المسجد.

مقام ابراهيم

روي عن سليمان بن خالد[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لما أوصى الله تعالى الى ابراهيم عليه السلام ان أذن في الناس بالحج أخذ الحجر الذي فيه أثر قدميه وهو المقام فوضعه بحذاء البيت لاصقاً بالبيت بحيال الموضع الذي هو فيه اليوم. ثم قام عليه فنادى بأعلى صوته بما أمره الله تعالى به. الى ان قال: فلما كثر الناس وصاروا الى الشر والبلاء ازدحموا عليه فرأوا ان يضعوه في هذا الموضع الذي هو فيه اليوم ليخلوا المطاف لمن يطوف بالبيت.**

فلما بعث الله محمداً ﷺ رده الى الموضع الذي وضعه فيه ابراهيم عليه السلام فما زال فيه حتى قبض رسول الله ﷺ. وفي زمن أبي بكر وأول ولاية عمر. ثم قال عمر: قد ازدحم الناس على هذا المقام فأيكم يعرف موضعه في الجاهلية. فقال له رجل: انا أخذت قدره بقدر. قال: والقدر عندك. قال: نعم. قال: فأت به فجاء به. فأمر بالمقام الى الموضع الذي فيه الساعة.

ويبدو من هذه الرواية ان ابراهيم عليه السلام كان يفضل الوقوف على هذا الحجر، وانه كان ينقله حيث شاء فان التعبير عن هذا الحجر بأنه هو الحجر الذي كان يقوم عليه عند بناء البيت. يتضمن مجازاً في الكلام يبدو مما أشرنا اليه. لأن البناء يحتاج الى التنقل حول البناء. لا انه يبقى في محل واحد واقفاً على الحجر.

ولكنه عليه السلام اذا كان ينقل الحجر تحت قدميه حيث وقف للبناء ارتفع هذا الاشكال. ولعله كان رقيقاً نسبياً بحيث أثرت فيه قدماه لكثرة الوقوف عليه.

واختياره هذا الحجر للنداء بالناس دليل على قدسية هذا الحجر في الجملة.

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٢٣.

وبالنسبة الينا فالأمر مسلّم لأن مجرد انتسابه الى هذا النبي العظيم سلام الله عليه واهتمامه به، ووقوفه عليه، يكفي سبباً لتقديسه بلا اشكال.

وقد أشرنا قبل فترة انه من الناحية المنطقية فان مقام ابراهيم الحقيقي هو المكان الذي بني فيه البيت. وهو أمر يستحيل عادة نقله وانما استطاع الناس نقل الحجر في الظاهر. كما ان الزعم ان ابراهيم عليه السلام كان يقف في محل الحجر الحالي ويبني الكعبة عن بعد، أمر سخيف وغير محتمل.

وقلنا أيضاً انه من الناحية الفقهية، فان في وجوده بهذا المحل، حجية كافية، لاقرار المعصومين عليهم السلام له ولكن روى انه اذا ظهر القائم عليه السلام أرجعه الى محله الأول بجوار البيت[1].

والحجر الآن محاط بقبة قائمة على أربعة أعمدة تحيط بها مقصورة نحاسية مربعة الشكل[2]. وبجانبه سقيفة صغيرة يصلي بها الناس ركعتي الطواف.

والحجر مغشى بالفضة وارتفاعه ثلاثة أشبار وسعته شبران. وأثر القدمين والأصابع واضحتان فيه. وهو أحد الآثار الباقية من زمن ابراهيم سلام الله عليه الى العصر الحاضر.

ونقل الحجر عن موقعه الأصلي بسبب ازدحام الناس في المطاف عليه وعرقلة عمل الطائفين، وان كان معقولاً جداً. الا انه خلاف السنة المأثورة من زمن ابراهيم عليه السلام نفسه وفي عصر نبينا صلى الله عليه وآله، وفعل المعصوم واقراره سنة وحجة.

وذكرنا ان موقعه الأصلي قرب البيت كان هو (بالمعجن) في الضلع الشرقي من الكعبة وهو الذي فيه الباب. ويقع على يمين الداخل. فحين حصل فيه النقل والتأخير، نقل بخط مستقيم بالنسبة الى الكعبة، ووضع خارج المطاف. فهو أيضاً على يمين المتوجه الى باب الكعبة من ذلك المكان وأيضاً أمام الضلع الشرقي منها.

---

[1] [مر مصدره سابقاً].

[2] وهو ما يسمى بمقام ابراهيم ظاهراً والحجر هو المقام في الواقع.

المنبر

يقع منبر المسجد الحرام شرقي الكعبة شمال مقام ابراهيم ويرجع تاريخ عمارته الى عصر السلطان سليمان خان العثماني سنة ٩٦٦[١]. وهو مصنوع من الحجر المرمر البراق الناصع البياض ويحتوي على ثلاث عشرة درجة وعلى علوه أربع اسطوانات من المرمر فوقها قبة مستطيلة من الخشب القوي مصفحة بألواح من الفضة مطلية بالذهب. ويبلغ ارتفاع المنبر من صحن المطاف نحو اثني عشر متراً[٢].

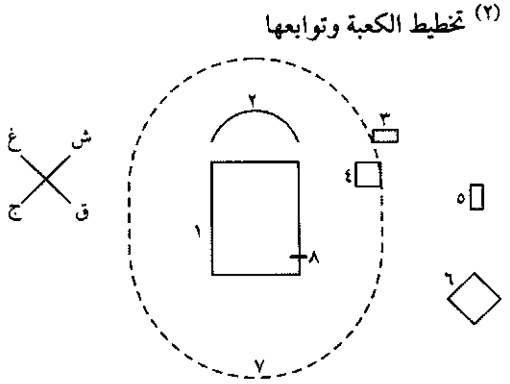
مكة المكرمة

قال في الموسوعة العربية الميسرة[٣]:

---

(١) [قمري (هجري)].

(٢) تخطيط الكعبة وتوابعها



١ ــ الكعبة المشرفة. ٢ــ الحطيم. ٣ ــ المنبر. ٤ ــ مقام ابراهيم. ٥ ــ باب بني شيبة. ٦ ــ زمزم. ٧ ــ حدودالمطاف. ٨ ـ باب الكعبة.

و يلاحظ دخول المقام في المطاف. وهو لا يجوّزه مشهور فقهائنا.

[انظر مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٨. ص ١٣٠. المعتمد في شرح المناسك تقريرات أبحاث الخوئي للخلخالي: ج ٨. ص ١٣٠].

(٣) [الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢. ص ١٧٣٣]

مكة المكرمة مدينة اسلامية مقدسة (حوالي ٢٠٠٠٠٠ نسمة) بالعربية السعودية. وعاصمة الحجاز على بعد حوالي ٨٠ كم من ثغرها جدة في واد ضيق تحتضنها الجبال المنيعة. يرجع تاريخها الى أيام سيدنا ابراهيم. ولد بها النبي محمد ﷺ. وكانت مركزاً هاماً لتجارة القوافل منذ ما قبل الاسلام. كما كانت في زمن الجاهلية مهداً لعبادة الأوثان.

هاجر منها النبي محمد ﷺ عام ٦٢٢ ميلادية. ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا العام بدء السنة الهجرية عند المسلمين. استولى عليها الرسول بعد عودته.

فقدت أهميتها التجارية بعد استيلاء الأمويين عليها عام ٦٩٣ ميلادية خربها القرامطة ٩٣٠. واستولى عليها العثمانيون عام ١٥١٧ ميلادية. ووقعت بأيدي الوهابيين (١٨٠٣ – ١٨١٣).

وأعلن فيها الشريف حسين استقلاله عن الأتراك ١٩١٦، وأعلن نفسه ملكاً على الحجاز الى ان وقعت مكة في قبضة ابن سعود ١٩٢٤. بها الحرم الشريف الذي يتضمن الكعبة والحجر الأسود وعين زمزم يقصدها الحجاج المسلمون كل عام وتشتهر في أسواقها في أثناء الحج حيث تعرض الحرائر والعطور والأحجار الكريمة.

أقول: قوله: ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا العام بدء السنة الهجرية ......غير صحيح. فان قرار ذلك انما اتخذ بعد وفاة النبي ﷺ في زمن الخليفة عمر بن الخطاب بارشاد من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام[1].

وقال ابن منظور عن مكة[2]: البلد الحرام. قيل سميت بذلك لقلة مائها. وذلك انهم كانوا يمتكون الماء فيها أي يستخرجونه، وقيل سميت مكة لأنها تمك من ظلم فيها وألحد أي تهلكه. وقال يعقوب: مكة الحرم كله. فاما بكة فهو ما بين الجبلين. حكاه في البدل. قال ابن سيده: ولا أدري كيف هذا لأنه قد فرق بين مكة و بين المعنى مع ان معنى البدل والمبدل منه سواء.

---

[1] [اقبال الأعمال للسيد ابن طاووس: ج ٣. ص ٢٢. كنز العمال للمتقي الهندي: ج ١٠. ص ٣١٠. الحديث ٢٩٥٥٢].

[2] [لسان العرب: ج ١٠. ص ٤٩١].

وقد وردت في الفرق بين مكة وبكة عدة أخبار:

روي عن سعيد بن عبد الله الأعرج[١] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **موضع البيت بكة والقرية مكة.**

وعن العرزمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **انما سميت مكة بكة لأن الناس يتباكون فيها.**

وعن عبد الله بن سنان قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام: لم سميت الكعبة بكة. فقال: لبكاء الناس حولها وفيها.**

وعن الحلبي قال **سألت أبا عبد الله عليه السلام: لم سميت مكة بكة. قال: لأن الناس يبك بعضهم بعضاً فيها بالأيدي.**

وهذه الأخبار مختلفة في ما هو المسمى بكة. وقد اختلف الناس في ذلك أيضاً. والراجح هو ان بكة اسم للمنطقة التي فيها الكعبة. واما ظاهر الروايات الأخرى فلها عدة تفسيرات: منها امكان تسمية نفس المنطقة مكة أيضاً من باب تسمية البعض باسم الكل ومنها: ان سكوت الامام عمّا في ذهن الراوي من تساويهما في المعنى ليس اقراراً له ليكون حجة لعدة وجوه:

منها: ان المورد لغوي وليس حكماً شرعياً ليكتسب الحجية. ومنها: تغافل الامام عليه السلام عن ذلك عمداً لعدم أهميته في نظره. ومنها: ضعف اسناد كثير من هذه الأخبار.

قالوا[٢]: ويرجع تاريخ عمارتها الى عهد ابراهيم الخليل وابنه اسماعيل عليهما السلام سنة ١٨٩٢ قبل الميلاد وأول من بنى المساكن فيها حول الكعبة قصي بن كلاب. وهي الآن أعظم مدن الحجاز وأكثرها سكاناً وأحسنها عمراناً. ويبلغ عدد سكانها نصف مليون تقريباً. وقد امتد العمران فيها مسافات بعيدة وانتشرت فيها العمارات الفخمة والفنادق الجميلة.

وتنقسم مكة الى ثلاثة عشر قسماً كل منها يسمى محلة او حارة وهي من

---

[١] علل الشرائع: ٣٩٧ وكذا ما بعده.

[٢] دليل الحاج المصور: ٥٧.

الأعلى ١ ـ المعابدة ٢ ـ شعب عامر ٣ ـ السليمانية ٤ ـ النقا ٥ ـ سوق الليل ٦ ـ القشاشية ٧ ـ القرارة ٨ ـ الشامية ٩ ـ اجياد ١٠ ـ المسفلة ١١ ـ الشبيكة ١٢ ـ محلة الباب ١٣ ـ جرول.

وسنسمع ان شاء الله تعالى في تعريف منى وعرفات والمشعر الحرام: انها مناطق بمكة. ومعه فتكون مكة منطقة واسعة نسبياً بحيث تشمل كل هذه المناطق. مع العلم ان بين مركز مكة وعرفات ٢٥ كيلومتراً[1].

ويبدو انه ليس في مكة المكرمة مسجد الا المسجد الحرام. فلا يبقى فيها من شعائر الله غير المسعى او شارع المسعى. والذي نذكره الآن:

المسعى

وهو الشارع الممتد بين الصفا والمروة وطوله ٤٢٠ متراً وبه الميلان الأخضران وهما عمودان مبنيان في جوار الحرم، يعني المسجد الحرام. أحدهما تحت مئذنة باب علي والثاني بجوار باب العباس.

والصفا والمروة جبلان قريبان نسبياً من المسجد. اما الصفا فالى جواره واما المروة فيبعد عنه قليلاً.

وكان في الزمان السابق والى عهد غير بعيد. كان الطريق ترابياً والجبلان ظاهران للعيان. بحيث يستحب الصعود على كل منهما مع السعي والوصول اليه، عدة خطوات.

ولكن البناء الجديد جعل الشارع مسقوفاً وبطابقين، وفي كل من الصفا والمروة فسحة كبيرة مسقوفة يدور فيها الحجاج راجعين. ولا يرى الحاج نفس الجبل بخلقته الأصلية. ولا يخلو السعي في الطابق الثاني من مصاعب فقهية لا حاجة الى الدخول في تفاصيلها فعلاً.

بقي علينا الحديث عن الحرم المكي وعن باقي المشاعر والمواقيت.

---

[1] المصدر: ص ١١٣.

الحرم المكي

وهو من أقدس بقاع الأرض يحرم القتال فيه وقطع شجره وقتل حيواناته السائبة وطيوره الحائمة. ولا يجوز الدخول فيه الا بالاحرام ما لم يكن قد دخل محرماً قبل أقل من شهر. وتحية الدخول اليه هو العمرة المفردة التي يأتي بها الحاج بهذا الاحرام نفسه.

وقد حددته الروايات المعتبرة[١] بثمانية وأربعين ميلاً من كل جهة من مكة المكرمة. أي انه دائرة نصف قطرها بهذا المقدار. والميل يساوي ١٨٢٤ متراً بحسب الحسابات التي قلناها في الفصل الخاص بالمسافة الشرعية من كتاب الصلاة فتكون الثمانية وأربعين ميلاً مساوية ٨٧,٥٥٢ كيلومتراً. وهو نصف قطر الدائرة وبها نستطيع ان نعرف ما هو الداخل من غير الداخل من المناطق التي حول مكة المكرمة من المواقيت وغيرها. ويكون قطر الحرم كله ضعف ذلك يعني يساوي ١٧٥,١٠٤ كيلومترا[٢].

والظاهر ان مركز الدائرة هو البيت الحرام يعني الكعبة المشرفة. وليس بيوت مكة. فلو كان المركز هو البيوت. لأمكن توسيعه باتساع البيوت. الا ان الصحيح هو الأول، ولا يكون الحرم قابلاً للسعة[٣]. بل من الممكن افتراض ان بيوت مكة تكون مبنية خارج الحرم ولو فرضنا اتساعها أكثر منه.

وتفصيل الاستدلال على ذلك موكول الى الفقه. الى انه يكفينا من ذلك: استصحاب الحل الى هذه المنطقة. وأصالة البراءة عن أحكام الحرم في غيرها. واما استصحاب الحرم فهو مبني على جريانه في الشبهة المفهومية التي يكون المقام مورداً لها. ولو فرض جريانه نرجع الى أصالة البراءة المشار اليها بعد التساقط.

---

[١] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج . أبواب أقسام. الباب ٦. الحديث ٣، ٧].

[٢] قالوا: وللحرم حرم حوله. وهو بمقداره. فمن قال: ان الحرم بريد في بريد قال ان حرم الحرم بريد حول الحرم. ومن قال بما قلنا، كان حرم الحرم حوله بمقداره.
[انظر الدروس للشهيد الأول: ج ١. ص ٣٥٢. مسالك الأفهام: ج ٢. ص ٤٦٠].

[٣] بل ان هذا ممتنع بالارتكاز المتشرعي.

وقد ذكر بعض الفقهاء[1] حدود الحرم انه بريد في بريد ـ أي بريد طولاً وبريد عرضاً ـ والبريد أربعة فراسخ والفرسخ ستة كيلومترات تقريباً. **أقول**: فيكون المجموع = ٦× ٤= ٢٤ كيلومتراً. وهو اعتماد على بعض الأخبار التي لا تخلو من مناقشة.

ثم ذكر انه[2]: روي ان جبرئيل عليه السلام أخذ بيد ابراهيم الخليل عليه السلام وأوقفه على حدود الحرم. فنصب عليها الخليل علامات تعرف بها. فكان ابراهيم عليه السلام أول من وضع علامات حدود الحرم. ثم جدد عهدها قصي بن كلاب. ثم قريش على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ثم حددها الرسول الأعظم في أيامه. ولم تزل العلامات موجودة حتى الآن يتعاهد ولاة المسلمين تجديدها حتى اليوم.

قال: واليك بيان هذه الحدود مع بيان مسافاتها:

١ ـ شمالاً، من جهة المدينة المنورة، المكان المسمى بالتنعيم او مسجد العمرة، والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تعد بنحو أربعة أميال.

٢ ـ غرباً، من جهة جدة، عند المكان المسمى: العلمين او بالحديبية والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تقدر بنحو عشرة أميال.

٣ ـ شرقاً، من جهة نجد، عند المكان المسمى بالجعرانه. والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تقدر بنحو ثمانية أميال.

٤ ـ جنوباً، من جهة عرفة عند نمرة، والمسافة بينه وبين المسجد الحرام تقدر بنحو ثلاثة عشر ميلاً.

أقول: وهذا معناه ان الحرم يتفاوت في مسافته تفاوتاً كبيراً جداً. وهذا لا معنى له ومخالف لارتكاز المتشرعة بكل تأكيد بل معارض للروايات التي أعتمد عليها وهو ان يكون الحرم بريد في بريد.

وهذه الأماكن الأربعة التي أشار اليها، لم تذكرها الروايات كحدود للحرم،

---

[1] [انظر النهاية للشيخ الطوسي: ص ٢٣٤. السرائر: ج ١. ص ٥٥٥. وانظر كذلك المصادر في الهامش السابق].

[2] [انظر بهذا المضمون جواهر الكلام: ج ٢٠. ص ٢٩٤].

وانما لتكون مواقيت لمن فاته الاحرام في المواقيت الاعتيادية وضاق وقته عن الرجوع. ونحو ذلك من الحالات.

كل ما في الأمر انه قد يخطر بذهن الفقيه: انه لابد من الخروج من الحرم للاحرام. فلو كانت هذه المناطق داخل الحرم لم يكف الاحرام منها. وهذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

١ ـ ان في الأمر بالاحرام منها تسامحاً شرعياً، مضمونه جواز الاحرام داخل الحرم. فان دل عليه الدليل المعتبر فلا بأس به.

٢ ـ انها لو كانت خارج الحرم، لكان معناه ان الحرم بمقدار أصغرها او أقربها الى مكة. وهو أربعة أميال. لأن كون الحرم دائرياً حول الكعبة، مما لا يمكن التنازل عنه عند المتشرعة. وهذا يعني انه يساوي ٧,٢٠٠ كيلومتر. واما باقي المناطق الثلاثة فتكون خارج الحرم بمسافة او يكون الحرم مشوش الشكل وهو أمر غير محتمل ولا تدل عليه الروايات كما قلنا.

وقال بعض أساتذتنا ان الحرم أكثر من ستة وثمانين كيلومتراً. وهذا مبني منه على ان الذراع = ٤٥ سم. والميل = ٤٠٠٠ ذراع. فيكون الميل ١٨٠٠ متراً. ويكون نصف قطر الحرم ٨٦,٤٠٠ كيلومتراً، كما قال وان لم يشر الى الأمتار بوضوح[1].

واما على ما قلناه هناك من ان الصحيح ان الذراع ٤٥,٦ سم فيكون الميل ١٨٤٣ متراً. والمسافة المشار اليها أعني نصف قطر الحرم ٨٧,٥٥٢ كيلومتراً أي بفارق حوالي كيلومتر تقريباً واحد[2].

ومعه، فما كان داخلاً في هذه الدائرة المقدسة من الأماكن فهو في الحرم. وما كان خارجاً عنها فهو خارجه.

ومعه تكون كل هذه الأماكن الأربعة داخلة في الحرم. كما تكون المشاعر الثلاثة المشهورة: أعني منى وعرفات والمشعر الحرام، كلها داخل الحرم المكي.

وهذا أحد وجوه تفسير ما سمعناه من قولهم انها أماكن واقعة في مكة. أي في

---

[1] [الفتاوى الواضحة بتعليق السيد الحائري: ج ١. ص ٧٥٦].

[2] [لعل الأرجح تقديم (واحد) على (كيلومتر) أو على (تقريباً)].

منطقة مكة. او في الحرم المكي. مع علمنا ان بيوت مكة لم تصل الى هناك الى حد الآن.

نعم، تكون المواقيت الرئيسية الخمسة خارجة عن الحرم وهي كما يلي:

أولاً: مسجد الشجرة ويبعد عن مكة بنحو ٤٩٢ كيلومتراً.

ثانياً: وادي العقيق، ويبعد عنها بنحو مائة كيلومتراً.

ثالثاً: الجحفة وتبعد عنها بنحو ثلاثمئة وعشرين كيلومتراً.

رابعاً: قرن المنازل ويبعد عن مكة بنحو أربعة وتسعين كيلومتراً.

خامساً: يلملم وهو جبل من جبال تهامة. ويبعد عن مكة بنحو أربعة وتسعين كيلومتراً.

وسيأتي تفصيل الحديث عنها، والمهم الآن الالماع الى انها خارج الحرم لأن مسافاتها كما رأينا أطول من نصف قطر الحرم. فاذا وفق الفرد للاحرام بها دخل الحرم محرماً طبعاً.

عرفة

قال ابن منظور[1]: عرفة وعرفات، بمكة معروفة كأنهم جعلوا كل موضع منها عرفة. ويوم عرفة غير منوّن. ولا يقال العرفة، ولا تدخله الألف واللام.

قال سيبويه: عرفات مصروفة في كتاب الله تعالى: وهي معرفة والدليل على ذلك قول العرب: هذه عرفات مباركاً فيها. وهذا عرفات حسنة. قال: ويدلك على معرفتها انك لا تدخل فيها الفاً ولا لاماً وانما عرفات بمنزلة ابانَين وبمنزلة جمع. ولو كانت نكرة لكانت اذن عرفات في غير موضع.

قيل: سمي عرفة لأن الناس يتعارفون به. وقيل سمى عرفة لأن جبريل عليه السلام طاف بابراهيم عليه السلام فكان يريه المشاهد فيقول له: أعرفت أعرفت. فيقول ابراهيم عرفت عرفت وقيل: لأن آدم صلى الله على نبينا وعليه وسلم لما هبط من الجنة،

---

[1] لسان العرب: [ج ٩. ص ٢٤٢].

وكان من فراقه حواء ما كان فلقيها في ذلك الموضع، عرفها وعرفته.

والتعريف الوقوف بعرفات وعرّف القوم وقفوا بعرفة. قال الجوهري: وعرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع. قال الفراء: لا واحد له بصحة. وقول الناس: نزلنا بعرفة، شبيه بمولد وليس بعربي محض. وهي معرفة وان كان جمعاً. لأن الأماكن لا تزول فصار كالشيء الواحد.

قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عرفات﴾. قال الأخفش انما صرفت لأن التاء صارت بمنزلة الياء والواو في مسلمين ومسلمون، لأنه تذكيره وصار التنوين بمنزلة النون. فلما سمي به ترك على حاله، كما ترك مسلمون اذا سمي به على حاله. وكذلك القول في اذرعات وعانات وعريتنات.

وقال عنها في الموسوعة العربية الميسرة[1]: جبل جرانيتي بالحجاز يقع غرب مكة[2] بنحو ١٠ كم وفي الجهة الشمالية من هذا الجبل صخرة مرتفعة تسمى جبل الرحمة وفي سفحها الجنوبي خطب الرسول ﷺ خطبة الوداع المشهورة.

أقول: قد سمعنا فيما سبق ان عرفة تبعد عن مكة حوالي ٢٥ كيلومتر وليس كما قال.

وقد ورد في سبب تسميتها عن معاوية بن عمار[3] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عرفات لم سميت عرفات: فقال: ان جبرئيل عليه السلام خرج بابراهيم صلوات الله عليه يوم عرفة. فلما زالت الشمس. قال له جبرئيل: يا ابراهيم اعترف بذنبك واعرف مناسكك فسميت عرفات لقول جبرئيل: اعترف فاعترف.**

ويقع في عرفة مسجد نمرة. وهو مسجد كبير له خمسة أبواب وأمام أحد أبوابه بئر وسبيل يستسقي منهما الحجاج. وطوله تسعون متراً وعرضه ثمانون متراً ويسمى مسجد عرفة او جامع ابراهيم. ويرجع انشاؤه الى العقد الخامس بعد المائة.

---

(1) [الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢. ص ١٢٠٨].

(2) [لعله اشتباه من المصدر لأن عرفة شرق مكة وهي في الغرب منه وليس العكس].

(3) علل الشرائع: ص ٤٣٦.

يعني بضع ومائة وخمسين هجرية. وأبوابه على ضلع واحد للمسجد، وتقع في الزاوية على يمين الداخل منارة.

وكان فيما سبق مكشوفاً كله، ولكنه اليوم مسقوف كله وبناؤه مرتفع وجيد، بمقتضى التجديد الذي حصل له .

وحدود عرفة: عُرنة وثوية وذي المجاز والاراك. ونمرة بطن عرنة. ومن هنا نعرف ان مسجد نمرة ليس في عرفة بالضبط. بل في حدودها. ويكون المكث فيه خلال المكث الواجب مشكلاً شرعاً.

المشعر الحرام

ويسمى المزدلفة وجمع أيضاً وإياه قصدت الآية الكريمة: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾[1].

قال ابن منظور[2]: المشعر: المعلم والمتعبد من متعبداته. والمشاعر المعالم التي ندب الله اليها وأمر بالقيام عليها، ومنه يسمى المشعر الحرام لأنه معلم للعبادة وموضع. ولا يكادون يقولونه بغير الالف واللام.

وقال عن المزدلفة[3]: موضع بمكة، قيل سميت بذلك لاقتراب الناس الى منى بعد الافاضة عن عرفات. قال ابن سيده: لا أدري كيف هذا. وأزلفه الشيء صار جميعه حكاه الزجاج عن أبي عبيدة. قال أبو عبيدة: ومزدلفة من ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ﴾ معنى أزلفنا جمعنا. وقيل: قربنا الآخرين من الغرق وهم أصحاب فرعون. وكلاهما حسن جميل. لأن جمعهم تقريب بعضهم من بعض ومن ذلك سميت المزدلفة جمعاً.

---

(1) [سورة البقرة: الآية ١٩٨].

(2) [لسان العرب: ج ٤. ص ٤١٤].

(3) [المصدر: ج ٩. ص ١٣٨].

أقول: ويؤيد هذه المعاني ما ورد عن معاوية بن عمار[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **في حديث ابراهيم عليه السلام وان جبرائيل عليه السلام انتهى به الى الموقف فأقام به حتى غربت الشمس ثم أفاض به. فقال: يا ابراهيم ازدلف الى المشعر الحرام. فسميت مزدلفة.**

وعن معاوية بن عمار[٢] أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **انما سميت مزدلفة لأنهم ازدلفوا اليها من عرفات.**

أقول: وهذا على معنى ذهبوا فيكون ازدلف يعني: ذهب. كما يكون بمعنى اجتمع وبمعنى قرب.

وقد يكون مأخوذاً أيضاً من الزلفة او الزلفى. لأنها مكان يحصل فيه العبد على الزلفى عند الله عز وجل، لو قبل حجه وأجزأت عبادته. كما يمكن له وجه آخر، وهو ان يكون الازدلاف بأي معانيه انما هو في ثواب الآخرة، وليس على صعيد الأرض. وتقع بين منى وعرفات وفيها مسجد، وحدودها من مأزمي عرفة الى وادي محسر الى الحياض.

وقالوا[٣] عن وادي محسر: انه طريق ضيق بين سلسلتين من الجبال طوله نصف كيلومتر. ويقال: انه بهذا الوادي نزل بأس الله بأصحاب الفيل حينما جاءوا لهدم الكعبة فأرسل الله عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول.

منى

قال ابن منظور[٤]: منى الله الشيء: قدره، وبه سميت منى. ومنى بمكة، يصرف ولا يصرف. سميت بذلك لما يمنى فيها من الدماء أي يراق. قال ثعلب: هو

---

[١] علل الشرائع: ص ٤٣٦.

[٢] علل الشرائع: نفس الصفحة.

[٣] انظر دليل الحاج المصور: ص ٩٧.

[٤] [لسان العرب: ج ١٥. ص ٢٩٣].

من قولهم منى الله عليه الموت أي قدره لأن الهدي ينحر هنالك.

وامتنى القوم وامنوا: أتوا منى. قال ابن شميل لأن الكبش منى به أي ذبح. وقال ابن عيينة أخذ من المنايا. الجوهري منى مقصورة موضع بمكة. وهو مذكر يصرف. ومنى موضع آخر بنجد قيل إياه عنى لبيد بقوله:

عفت الديار محلها فمقامها ... بمنى تابد غولها فرجامها

أقول: والظاهر انها بكسر الميم وان كان الضم ليس غلطاً أيضاً. غير انه يغير المادة المأخوذة منها. وهو التمني او المنية بالضم. لأن الله تعالى يعطي لعبده في هذا المكان مناه.

ويؤيده ما روي عن معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان جبرئيل أتى ابراهيم فقال: تمن يا ابراهيم. فكانت تسمى منى. فسماها الناس منى.**

وعن محمد بن سنان[2] ان أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب اليه: **العلة التي من أجلها سميت منى منى: ان جبرئيل قال هناك: يا ابراهيم تمن على ربك ما شئت. فتمنى ابراهيم في نفسه ان يجعل الله مكان ابنه اسماعيل كبشاً يأمره بذبحه فداء له. فأعطي مناه.**

وقال في الموسوعة الميسّرة عن منى[3]: بلدة قريبة من مكة تبعد عنها بنحو ستة كم، وفيها مرمى الجمار ومذبح الهدي...... وبها مسجد الخيف. وعلى مقربة منها غار كان يتعبد فيه النبي صلى الله عليه وآله أحياناً ونزلت عليه سورة المرسلات، ويسمى غار المرسلات. ويقال: ان ابراهيم هم في منى بذبح ابنه اسماعيل، ولذا كانت موضع الذبح بالحج.

أقول: وهي أقرب المواقع الثلاثة الرئيسية الى مكة ثم المشعر الحرام ثم عرفة.

وبها مسجد الخيف وهو مسجد كبير ذو فضاء واسع مربع. يحيط به سور وفي

---

(1) علل الشرائع ص ٤٣٥.

(2) [المصدر والصفحة].

(3) [الموسوعة العربية الميسرة: ج ٢. ص ١٧٦٣].

وسطه قبة كبيرة أقيمت على مكان يصلي فيه الناس، وهو المكان الذي صلى فيه النبي ﷺ[1].

عن معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: لم سمي الخيف خيفاً. قال: انما سمي الخيف لأنه مرتفع عن الوادي وكل ما ارتفع عن الوادي سمي خيفاً.**

وفي منى الجمرات الثلاث: وهي جمرة العقبة والجمرة الوسطى وتقعان على يسار الذاهب الى عرفات. والجمرة الصغرى. وتقع عن يمين الذاهب.

فاذا دخلت منى من مكة كانت أول جمرة هي العقبة تقع على اليسار. وانما سميت بالعقبة لصعوبة رميها. باعتبار اجتماع الحجاج عليها ضحى عيد الأضحى، لأنها الجمرة الوحيدة التي يجب رميها ذلك اليوم.

ثم تأتي الجمرة الوسطى وهي في وسط منطقة منى. وبعدها الجمرة الصغرى او الأولى.

والجمرة عبارة عن حائط او اسطوانة، محاطة بحوض او جدار دائري يقف الحجاج أمامه ويرمون الاسطوانه بالأحجار السبع. والجمار الثلاث كلها بهذا الوصف. مع اختلافها في استقبال القبلة وعدمه. ويسمى الحجر الذي يرمي بالجمرة أيضاً. ومنه يقال: يرمي سبع جمرات.

ويستهلك الفرد الحاج سبعين جمرة على الأقل. لأنه يرمي في عيد الأضحى جمرة العقبة بسبع. وفي اليوم الذي يليه يجب رمي الجمار الثلاث وكذلك في اليومين التاليين ان بقي للنفر الأخير فهذه عشرة دفعات للرمي في كل دفعة سبع حصيات، فيكون المجموع سبعين. مضافاً الى ما قد يضيع ولا يصل الى الجمرة وهو الجدار فيجب ضرب بدله.

وورد في سبب تشريع رمي الجمار عدة روايات منها: ما عن معاوية بن

---

[1] [انظر لصلاة النبي في هذا المسجد الكافي: ج ٤. كتاب الحج. باب الصلاة في منى. الحديث ٤. المقنع للشيخ الصدوق: ص ٢٨٥. الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١. ص ٤١٦].

[2] علل الشرائع: صفحة ٤٣٦.

عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **أول من رمى الجمار آدم عليه السلام وقال: أتى جبرئيل عليه السلام ابراهيم فقال: أرم يا ابراهيم فرمى حجرة العقبة وذلك ان الشيطان تمثل له عندها.**

وعن علي بن جعفر[2] عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: **سألته عن رمي الجمار لم جعل؟. قال: لأن ابليس كان يتراءى لابراهيم عليه السلام في موضع الجمار في حجة ابراهيم فجرت السنة بذلك.**

مناقشة

قلنا في كتابنا (فلسفة الحج): وقالوا: ان رمي الجمرات استمرار اسلامي لرجم قبر (أبي رغال) الذي دل ابرهة الأشرم ـ الذي كان قاصداً هدم الكعبة ـ على مكة. وان باء ذلك التخطيط بالفشل. الا ان العرب رجمت قبر أبي رغال. وأقر الاسلام ذلك الرجم فأصبح بشكله الجديد رمياً للجمرات.

الا ان هذا الرأي لا يكاد يصح لعدة اعتراضات ترد عليه:

أولاً: ان التواريخ ذكرت[3] ان العرب رجمت قبر أبي رغال وقد بعثته ثقيف ليدل ابرهة الأشرم على الطريق حتى أنزله بالمغمس فلما نزله مات أبو رغال فرجمت العرب قبره. فهو القبر الذي يرجم والعرب تتمثل بذلك. وفي ذلك يقول جرير عن الفرزدق:

اذا مات الفرزدق فارجموه   كما ترمون قبر أبي رغال

وليس لهذه القصة أي ارتباط برمي الجمرات ولم يذكر المؤرخون ذلك. مضافاً الى ان أبا رغال مات في المغمس بين الطائف ومكة. لا في منى حتى يقال: ان الرمي فيها استمرار لذلك الرمي.

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٣٧.

[2] المصدر والصفحة.

[3] [انظر تفسير القرطبي: ج ٢٠. ص ١٨٩. تفسير ابن كثير: ج ١. ص ٤٦٠].

ثانياً: لو سلمنا ـ جدلاً ـ انه دفن في منى وانه رجم فيها فليس له الا قبر واحد ومنطقة رجم واحدة. على حين ان الجمرات ثلاث، فما هو السبب في وجود الاثنين الآخرين.

ثالثاً: لو صحت هذه القصة بكامل تفاصيلها. فهي مما يؤيد ما ذكرناه. فانها تنتج ان النصب الذي يرميه الحجاج هو رمز للخيانة. والخيانة في واقعها أحد مسببات الشيطان وأحد الأفعال المنحرفة للنفس الأمارة بالسوء.

ومعه يكون الأنسب للذهن الواعي ان يخرجها من هذه الدائرة الضيقة ويجعلها رمزاً للشيطان بكل منتوجاته وللنفس الأمارة بالسوء بكل أفعالها وأشكالها. ليكون رميها استنكاراً لكل ذلك لا للخيانة وحدها.

وعلى أي حال فتطبيق رمي الجمرات على قصة أبي رغال مما لا يصح. وانما الوجه الصحيح والمشهور بين المسلمين هو ما ذكرناه من رمزيتها عن الشيطان. ويكون هو الجواب التام عن الوجه في تعدد الجمرات وتعدد الرمي.

وحد منى ما بين وادي محسر وجمرة العقبة. ومن هنا نعلم ان وادي محسر أبعد عن مكة من منى وانما يقع بينها وبين المزدلفة.

وفي منى الذبح والمذبح، وتمنع الحكومة الذبح خارج المذبح وان كان من الناحية الشرعية، تعتبر كل منى مكاناً مشروعاً للذبح.

هذا، وقد رأينا الآن كما أشرنا فيما سبق، ان المصادر تعتبر هذه المناطق الثلاث: منى والمزدلفة وعرفة من مكة او بمكة. وتفسيره ما عرفناه أيضاً من انها داخلة في الحرم المكي. والا فهي عرفاً مناطق مستقلة عن مدينة مكة وبيوتها بلا اشكال.

وبهذا نكون قد انتهينا بالحديث عن مكة المكرمة. والآن ينبغي ان نتحدث عن المواقيت ثم عن المدينة ثم عن جدة، ثم عن الحجاز ككل. لأننا أخذنا الحديث من المنطقة الأصغر الى الأوسع على الرغم من ان الاسلوب المنهجي على خلافه. الا اننا فضلنا ان نبدأ بالحديث عن أشرف هذه البقاع وهي الكعبة، فاستمر الأمر كما ترى.

المواقيت

وهي الأماكن المسماة التي يجب الاحرام منها للحج. ونقصد بها المواقيت الرئيسية. والا فالمواقيت بمعنى الأماكن التي يجوز الاحرام منها، فوق حد الاحصاء، ولعلنا نشير الى قواعدها العامة بعد الحديث عن المواقيت الرئيسية ونبدأ بالأبعد نسبياً، مع اننا علمنا انها كلها خارج الحرم المكي.

أولاً: مسجد الشجرة. ويسمى ذو الحليفة او أبيار علي. وقد أحرم منه رسول الله ﷺ.

وهو ميقات لأهل المدينة المنورة ولمن كان طريقه على المدينة من أهل الآفاق والأقطار. كالحجاج الذين يقدمون زيارة النبي ﷺ على الحج ويرجعون على الطريق البري الى مكة المكرمة. وهو يبعد عن مكة المكرمة ٤٦٤ كيلومتراً شمالاً. ويبعد عن المدينة المنورة سبعة كيلومترات تقريباً.

ثانياً: وادي العقيق. ويبعد عن مكة المكرمة شرقاً ٩٤ كيلومتراً. وهو ميقات أهل العراق لمن جاء منهم عن طريق الحج البري، ومر على هذا الميقات، وكل من يعبر عن طريقهم.

وأول هذا الميقات من جهة العراق موضع يسمى (المسلخ) ووسطه (غمرة) وآخره (ذات عرق).

ثالثاً: الجحفة. وهو ميقات لأهل الشام ومصر. ومن عبر على طريقهم من أهل الآفاق الأخرى. وتقع بجانب رابغ. وتبعد عن مكة المكرمة ٣٢٠ كيلومتراً شمالاً.

رابعاً: قرن المنازل، ويبعد عن مكة المكرمة بأربع وتسعين كيلومتراً تقريباً شرقاً. وهو ميقات أهل الطائف ونجد ومن عبر عن طريقهم الى مكة.

خامساً: يلملم: وهو من جبال تهامة. ويبعد عن مكة المكرمة جنوباً بأربعة وتسعين كيلومتراً تقريباً. وهو ميقات أهل اليمن ومن عبر عن طريقهم من أهل الأمصار الأخرى.

فهذه المناطق الخمسة الرئيسية. وهناك مناطق أخرى أقرب الى مكة المكرمة لمن فاته الاحرام في تلك المناطق لأجل النسيان او الجهل او الصعوبة الشديدة ونحوها. وبعضها لأجل احرام الصبيان على اعتبار تخفيف وتقليل صعوبة الاحرام عليهم. ونحن نذكرها بنفس الترقيم السابق.

وقد عرفنا انها كلها في الحرم، ولا دليل على كونها في الحل او في أدنى الحل، الا الأمر بالاحرام بها. ويكفي الاحتمال: بأن هذا الأمر مبني على شكل من أشكال الرحمة وغض النظر.

سادساً: الحديبية. ويسمى (العلمين) والمسافة بينه وبين مكة المكرمة ثمانية عشر كيلومتراً غرباً. وهو المحل الذي حصل فيه صلح الحديبية بين النبي ﷺ والمشركين.

سابعاً: التنعيم. او مسجد العمرة والمسافة بينه وبين مكة المكرمة سبعة كيلومترات وكسر شمالاً.

ثامناً: الجعرانة، وتبعد عن مكة أربعة عشر كيلومتراً ونصفاً تقريباً شرقاً. على طريق قرن المنازل.

تاسعاً: نمرة، من جهة عرفة والمسافة بينها وبين المسجد الحرام بنحو ثلاثة عشر ميلاً.

عاشرا: فخ وهي محل احرام الصبيان حيث قالوا[1]: يجرد الصبيان من فخ. وهم من كان دون التكليف. والحكمة منه قلة مدة الاحرام والتقييد لهم وقد فهم الفقهاء انها في أدنى الحل. وفيه ما ذكرناه أيضاً.

حادي عشر: أدنى الحل. وهو عنوان عام ينطبق على حدود دائرة الحرم بالمقدار الذي قلناه فيما سبق وهو ٨٧,٥٥٢ كم.

ثاني عشر: محاذات الميقات، وتصدق المحاذات اذا كان الفرد مستقبل القبلة، فوقع أحد المواقيت الخمسة الرئيسية الى يمينه او يساره بخط مستقيم وغير مترامي في البعد على الأحوط كعشرة كيلومترات ونحوها.

ثالث عشر: بيت الإنسان لمن كان ساكناً داخل الحرم المكي وهو المعبر عنه في

---

[1] [كشف اللثام للفاضل الهندي: ج ٥. ص ٢١٨].

القرآن الكريم ان ﴿أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[1] يعني الحرم المكي عموماً.

رابع عشر: بيت الإنسان لمن يحرم بالنذر، اذا نذر ان يحرم من مدينته أياً كانت في العالم فيجب عليه ان يحرم منها، ويسافر الى الحج محرماً.

واما تفاصيل الحاجة الى هذه المواقيت، فالكلام فيها موكول الى الفقه.

المدينة المنورة

وكانت تسمى يثرب. فلما هاجر اليها رسول الله ﷺ سميت باسمه. كقولهم: مدينة الرسول او المدينة المنورة. وفيها مدفن النبي ﷺ وبعض المعصومين سلام الله عليهم وبعض الصحابة رضي الله عنهم.

و هي مدينة كبيرة تكتنفها حرتان. حرة واقم و حرة الوبرة اللتان تحدان المدينة. والحرة منطقة من حجارة بركانية سوداء.

المسجد النبوي

وأعظم اثر اسلامي تاريخي فيها هو المسجد النبوي ويقع في قلب المدينة وهو شبه مستطيل، طوله من الشمال الى الجنوب ١١٦[2]، وعرضه من الجهة الجنوبية ٨٦ متراً ومن الجهة الشمالية ٦٦ متراً. وبه نحو ٣٢٧ عموداً نصبت عليها قباب فخمة نقشت بماء الذهب وزخرفت بالنقوش وجدرانه محلاة بكثير من الآيات والأحاديث والأسماء.

ويرجع تأريخ تأسيس المسجد الى عصر النبي ﷺ في السنة الأولى من الهجرة. وكانت مساحته ٣٥ متراً من الشمال الى الجنوب و٣٠ متراً من الشرق الى الغرب. وفي السنة السابعة زاده النبي ﷺ حتى صار مربعاً.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٩٦].

[2] [متراً]

ثم زاده عمر ابن الخطاب في العام السابع عشر. وفي سنة تسع وعشرين جدده عثمان بن عفان بالحجارة والجص والعمد وسقفه بالساج وما زال الخلفاء والسلاطين يعمرون فيه حتى عمارته الأخيرة التي هو عليها الآن[1] وهي عمارة السلطان عبد المجيد العثماني سنة ١٢٦٥ هجرية.

وللمسجد خمسة أبواب:

١ ـ باب السلام.

٢ ـ باب الرحمة.

٣ ـ باب المجيدي.

٤ ـ باب النساء.

٥ ـ باب جبرئيل او باب البقيع.

وله خمس مآذن:

١ ـ مئذنة الرئيسية.

٢ ـ مئذنة باب السلام.

٣ ـ مئذنة باب الرحمة.

٤ ـ المئذنة المجيدية.

٥ ـ المئذنة السليمانية.

الحجرة النبوية الشريفة

المقصورة الشريفة او الحجرة، مصنوعة من النحاس الأصفر وتقع بالجهة الجنوبية الشرقية من المسجد. وفيها مدفن النبي محمد ﷺ والشيخين أبي بكر وعمر. وبجوارها مقصورة الزهراء سلام الله عليها وهي مكان بيتها ومدفنها على بعض الروايات.

وطول الحجرة ١٦ متراً وعرضها ١٥ متراً. وبزوايا الحجرة النبوية أربعة أعمدة

[1] في حدود نهاية القرن الرابع عشر الهجري وقبل التغيير الأخير.

كبيرة أقيمت عليها القبة الخضراء. وأول من بنى الحجرة الخليفة عمر بن عبد العزيز.

ولها أربعة أبواب وهي:

١ ـ باب الوفود في الغرب.

٢ ـ باب التوبة في الجنوب.

٣ ـ باب التهجد في الشمال.

٤ ـ باب فاطمة في الشرق.

والروضة الشريفة تقع بين الحجرة والمنبر، وشكلها متسطيل. امتدادها من المشرق الى الغرب ٢٢ متراً وعرضها ١٥ متراً. وفي جهتها الغربية يقع المنبر. وهو من المرمر الموشى بالذهب الخالص وضع موضع منبر النبي ﷺ وبه اثنتا عشر درجة ثلاثة بخارجه وتسع من الداخل. وفوقه قبة قائمة في أربعة أعمدة. ويرجع تاريخ عمارته على شكله الحاضر الى عهد السلطان مراد خان سنة ٩٩٨ هـ.

مساجد المدينة المنورة

وفيها عدد من المساجد غير المسجد النبوي نذكر أهمها:

ولعل أهمها وأشهرها اطلاقاً هو مسجد (قبا) وهو يقع جنوب غرب المدينة خارجاً. وقد أسسه النبي ﷺ بعد الهجرة.

وشكله مربع ضلعه ٤٠ متراً. وعدد أساطينه ٢٩ وفيه محراب ومنبر رخامي عتيق. وفيه مئذنة وفيه رحبة محصبة وبجداره القبلي في شرقيه محراب يقال له: طاقة الكشف. وفيه حجر منقوش بالخط الكوفي القديم. وهو ناطق بعمارة المسجد من قبل أحد الأشراف عام ٤٣٥ هـ. ويبعد عن المدينة المنورة بنحو ٤٠ دقيقة مشياً.

ويقع في المدينة: مسجد القبلتين.

وهو المسجد الذي صلى فيه النبي ﷺ الى بيت المقدس وأمر فيه بالتحويل الى الكعبة الشريفة. ويبعد عن المدينة أربعين دقيقة من باب البرابيخ.

وهو على هضبة مرتفعة من حرة الوبرة. في طرفها الشمالي الغربي بالنسبة للمدينة.

وهو منقسم الى قسمين: داخلي وخارجي. وفي الداخلي محراب متجه الى الكعبة وفي الخارجي محراب متجه الى الشام[1].

ومن مساجد المدينة: مسجد الفتح.

وهو من المساجد المبنية على عهد الرسول ﷺ. وهو كائن على قطعة من جبل سلع في ناحيته الغربية وهو يشرف على مجرى سيل بطحان.

وبناؤه الحاضر بالحجارة والجير وله دعامة واحدة في جنوبه لاسناده وأمامه رحبة مسورة بجدار قصير. وهو مقبب طوله ١٨ متراً وعرضه ٣ أمتار وارتفاعه نحوه. ويصعد اليه الإنسان من مرتقى يوصله الى درج عدته ١٢ درجة.

ومن مساجدها: مسجد الجمعة.

وهو أول مسجد صلى فيه النبي ﷺ أول جمعة بالناس.

ويقع هذا المسجد في بطن وادي رانوناء شرق الطريق المستحدث الى مسجد قباء. ويراه سالك هذا الطريق الى قباء عن يساره في وهدة من الأرض.

وطوله ٨ أمتار في عرض ٤ أمتار و٥٠ سم وارتفاعه ٥ أمتار و٥٠ سم. وهو مبني بالحجارة المطابقة بناء جيداً وله قبة واحدة مبنية بالطوب الأحمر وبالجير. وله حظيرة في شماله طولها ٨ أمتار في عرض ستة وارتفاع جدارها متران.

وبوابة المسجد عبارة عن عقد مفتوح بغير مصراعين. وعلى جانبيه حجران من الرخام الأبيض مستطيلان منقوشان بخط متداخل، فيه: أمر ببناء هذا المسجد المبارك. الجمعة مولانا أمير المؤمنين السلطان الملك المظفر السلطان بايزيد.

---

[1] يعني بيت المقدس الذي هو في الشام بالمعنى العام.

والسلطان بايزيد هذا من سلاطين آل عثمان وتولى السلطنة ما بين ٨٨٦ هـ الى ٩١٨ هـ.

ومن مساجدها: مسجد الاجابة.

ويقع في ضاحية المدينة الشرقية شمال البقيع والمسجد مرتفع عما حواليه وهو اليوم خرب وأمامه بئر ذات درج وهي اليوم يابسة.

طوله ١٠ أمتار في عرض ٨ وكان ذا قبة. ويقال[١]: انه في هذا المسجد دعا النبي ﷺ ربه وطلب ثلاثاً فأجيب بدعوتين ومنع الثالثة: أجيب بعدم هلاك أمته بالغرق ولا بالسنة، ومنع: ان لا يجعل بأسهم بينهم.

ومن مساجدها: مسجد الفضيخ او مسجد الشمس[٢].

ويقع هذا المسجد في شرق قرية العوالي. قريباً من الحرة الشرقية وبناؤه متين مرتفع. وطول المسقف منه ١٩ متراً في عرض ٤. وله ٥ قباب ومحراب بجانبه منبر ذو درجتين.

اما سبب تسميته بمسجد الفضيخ فلاهراق سقاء الفضيخ (خمر التمر) به حين بلغ أبا أيوب في نفر من الأنصار خبر تحريم الخمر عن النبي ﷺ[٣].

وهو أيضاً مأثور لصلاة النبي ﷺ بموضعه ست ليال في أثناء حصاره لبني

---

[١] [الميزان في تفسير القرآن: ج ٧.ص ١٧٢. الموطأ: ج ١.ص ٢١٦. مسند أحمد بن حنبل: ج ١. ص ١٧٥. صحيح مسلم: ج ٨. ص ١٧٢. ويسمى في الروايات التي تذكر هذه الحادثة مسجد بني معاوية].

[٢] [وسبب تسميته بمسجد الشمس لأن فيه ردت الشمس لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام. انظر الوسائل: ج ١٠. كتاب الحج . أبواب المزار. الباب ١٢. الحديث ٤. وورد في أخبارنا في سبب تسميته مسجد الفضيخ لنخل يسمى الفضيخ. انظر الكافي: ج ٤. كتاب الحج. باب اتيان المشاهد. الحديث ٥. علل الشرائع: ج ٢. ص ٤٥٩].

[٣] [تفسير القمي: ج ١. ص ١٨١. تاريخ المدينة لابن شبة النميري: ج ١. ص ٦٩].

النضير[1].

وهناك مساجد أخرى في المدينة المنورة لا حاجة الى الدخول في تفاصيلها.

قالوا[2]: وللمدينة حرم كالحرم المكي وحده من عاير الى وعير. وهما جبلان مكتنفان بالمدينة. وليس هذا الحرم حده المسافة كالحرم المكي. وليس مثله في مقدار الحرمة والأمان. وانما كل ما في الأمر ان ذلك مستحب فيه وليس بواجب.

هذا وينبغي التعرض لمقبرتها المشهورة:

البقيع:

ويسمى بقيع الغرقد، وهو مقبرة المدينة المنورة الوحيدة منذ عصر الرسالة الى اليوم وفيه ما يقارب عشرة آلاف صحابي. وفيه مدافن زوجات النبي ﷺ ــ عدا خديجة الكبرى وميمونة ــ وعمه العباس. وقبور عدد من الأئمة المعصومين سلام الله عليهم وهم الامام الحسن بن علي عليه السلام والامام السجاد علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام والامام الباقر محمد بن علي عليه السلام والامام الصادق جعفر بن محمد عليه السلام.

وممن ذكروا انه مدفون فيه[3]: عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص وأبي سعيد الخدري والامام مالك صاحب المذهب وشيخه نافع أحد القراء السبعة.

والبقيع عبارة عن بقعة مستطيلة بشرق المدينة خارج سورها قريبة من باب الجمعة و طولها ١٥٠ متراً في عرض ١٠٠ وهو مسور من جميع الجهات. وعلى بابه كتابة تدل على ان هذا التسوير من آثار دولة آل عثمان التركية.

---

[1] [الوسائل: ج ١٠. كتاب الحج . أبواب المزار. الباب ١٢. الحديث ٢].

[2] [انظر جامع المقاصد للمحقق الكركي: ج ٣. ص ٢٧٥ وما بعدها. مسالك الأفهام: ج ٢.ص ٣٨١ وما بعدها. الوسائل: ج ١٠. كتاب الحج. أبواب المزار. الباب ١٧].

[3] [انظر تاريخ المدينة لابن شبة: ج ١. ص ٩٥ وما بعدها].

واما قبر حمزة بن عبد المطلب سيد الشهداء وعم النبي ﷺ فليس في البقيع بل يقع تجاه جبل أحد لأنه قتل في معركة أحد، اغتاله وحشي مولى جبير بن مطعم.

جدة

ولا ينبغي ان يفوتنا ان نتعرض هنا مختصراً للميناء الرئيسي لمنطقة الحجاز الواقع على البحر الأحمر. كما ان الراكب بالطائرة الى الحجاز ينزل فيها على الأغلب.

قال في الموسوعة الميسرة عنها[١]: انها مدينة سكانها حوالي مئة ألف نسمة بالحجاز، بالمملكة العربية السعودية على البحر الأحمر. ميناء مكة والميناء الأول للمملكة.

كانت الى عهد قريب لا تصلح لرسو السفن الكبيرة لكثرة الشعاب المرجانية بمياهها الساحلية. ولكن أصلح ميناؤها عام ١٩٤٩ م وأصبحت من أهم موانئ البحر الأحمر.

مركز لنشاط تجاري عظيم يدخل عن طريقها معظم الواردات وغالبية الحجاج كانت محاطة بسور عال من اللبن حماها من الغزو. هدم عام ١٩٤٧م.

يرجع تاريخ جدة الى ما قبل الاسلام، ولكن أهميتها كميناء ترجع الى[٢] ٦٤٨ حينها تخيرها الخليفة عثمان لتكون ميناء لمكة.

هاجمتها كتيبة برتغالية عام ١٥٤١ م ولكنها فشلت. كانت آخر مدينة حجازية تسلم للسعوديين. كانت تحصل على ماء الشرب بتقطير مياه البحر حتى تم سحب مياه وادي فاطمة اليها[٣] ١٩٤٧ م. أخذت تتسع بسرعة بعد توفر مياه الشرب وتعبيد الطرق التي تربطها بمكة والمدينة.

---

[١] [الموسوعة العربية الميسرة: ج ١. ص ٦١٥].

[٢] [هكذا في المصدر. فلعل كلمة (عام) ساقطة منه].

[٣] [انظر التعليقة السابقة].

بها مطار حديث يلحق به مدينة للحجاج، مقر وزارة الخارجية السعودية والهيئات الدبلوماسية[١].

وأخيراً في هذا الفصل المعقود لوصف الديار المقدسة، لابد أن نتعرض الى المنطقة ككل، وهي الحجاز.

الحجاز

قال ابن منظور عنه[٢]: بلد معروف سميت بذلك من الحجز لأنه فصل بين الغور والشام والبادية. وقيل: لأنه حجز بين نجد والسراة. وقيل: لأنه حجز بين تهامة ونجد. وقيل: سميت بذلك لأنها حجزت بين نجد والغور.

وقال الأصمعي: لأنها احتجزت بالحرار الخمس: منها: حرة بني سليم وحرة واقم. قال الأزهري: سمي حجازاً لأن الحرار حجزت بينه وبين عالية ونجد. وقال ابن السكيت: ما ارتفع عن بطن الرمة فهو نجد قال: والرمة واد معلوم. قال: وهو نجد الى ثنايا ذات عرق. قال: وما اخترمت به الحرار، حرة شوران وعامة منازل بني سليم فما احتاز في ذلك الشق كله حجاز.

قال: وطرف تهامة من قبل الحجاز مدارج العَرْج، وأولها من قبل نجد مدارج ذات العرق. الأصمعي: اذا عرضت لك الحرار بنجد فذلك الحجاز.

وقال في الموسوعة الميسرة عنها[٣]: مقاطعة شمال غرب المملكة العربية السعودية على خليج العقبة والبحر الأحمر. تمتد جنوباً حتى خط عرض ٢٠ شمالاً. ثانية مقاطعات المملكة العربية السعودية مساحة وسكاناً. وتترك بينها وبين البحر سهلاً ساحلياً ضيقاً يتراوح عرضه بين ١٥ ــ ٦٥ كيلومتراً. وتنحدر في الشرق الى هضبة نجد. توجد بضع واحات وعدة أودية تقوم فيها الزراعة.

---

(١) [الى هنا انتهى النقل عن المصدر].

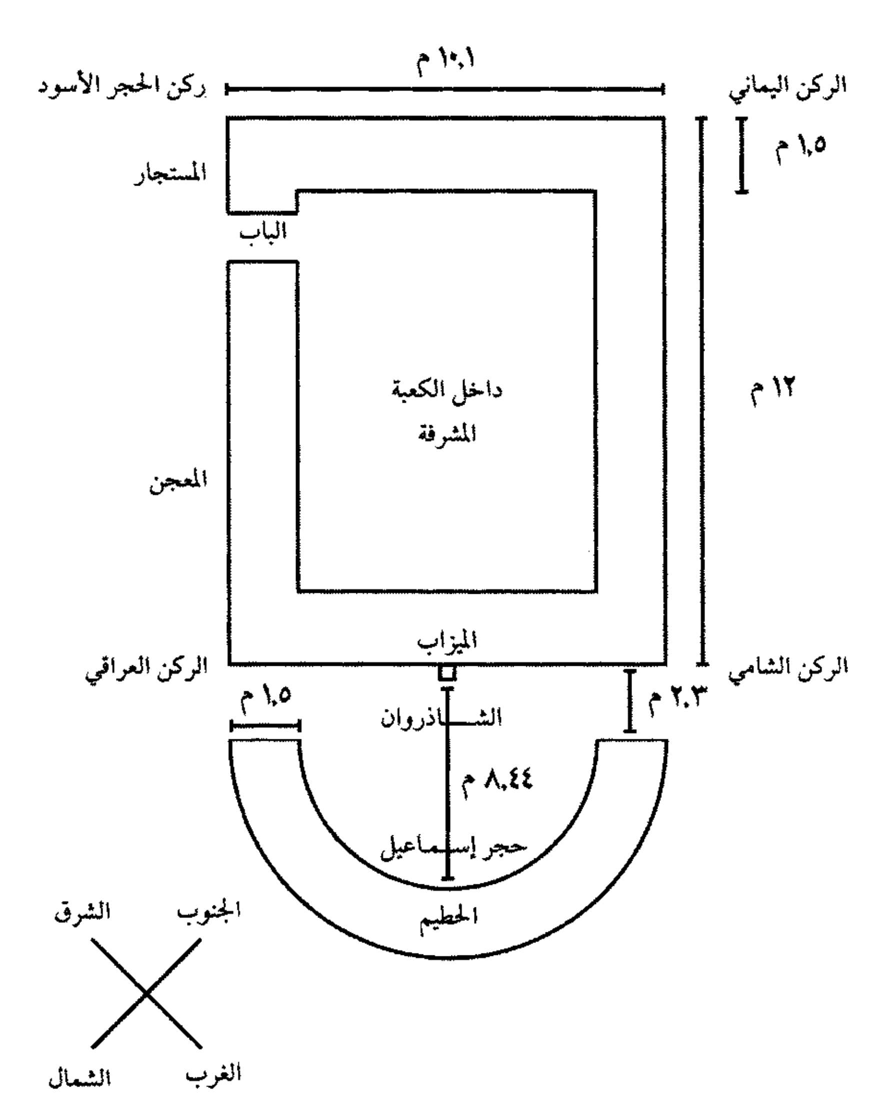
(٢) [لسان العرب: ج ٥. ص ٣٣١].

(٣) [الموسوعة العربية الميسرة: ج ١. ص ٦٩٠].

ينقسم الحجاز الى عدة امارات هي: مكة وجدة والمدينة والعلا والجوف وتبوك والطائف والضفير والقنفذة. أهم القبائل: الحويطات وبني ليطة وبلي وجهينة وحرب وعتبة.

كان الحجاز تحت حكم الأشراف. وكانوا يدينون بالولاء للأتراك حتى أعلن الشريف حسين بن علي استقلاله عام ١٩١٦ م وتلقب بملك العرب. غزا ابن سعود الحجاز وضمه الى أملاكه وأعلن نفسه ملكاً عليه عام ١٩٢٦ م.

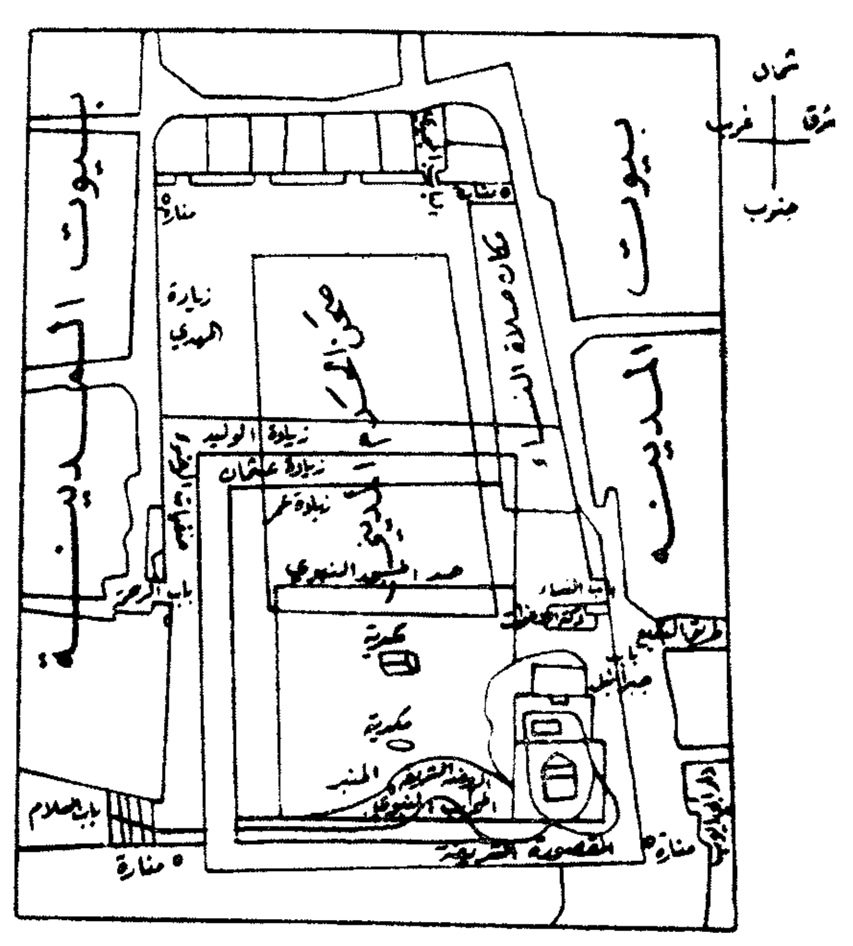
مجموعة خرائط البقاع المقدسة كما أوردتها المصادر الموثوقة الصادرة قبل عام ١٤٠٠ هجرية



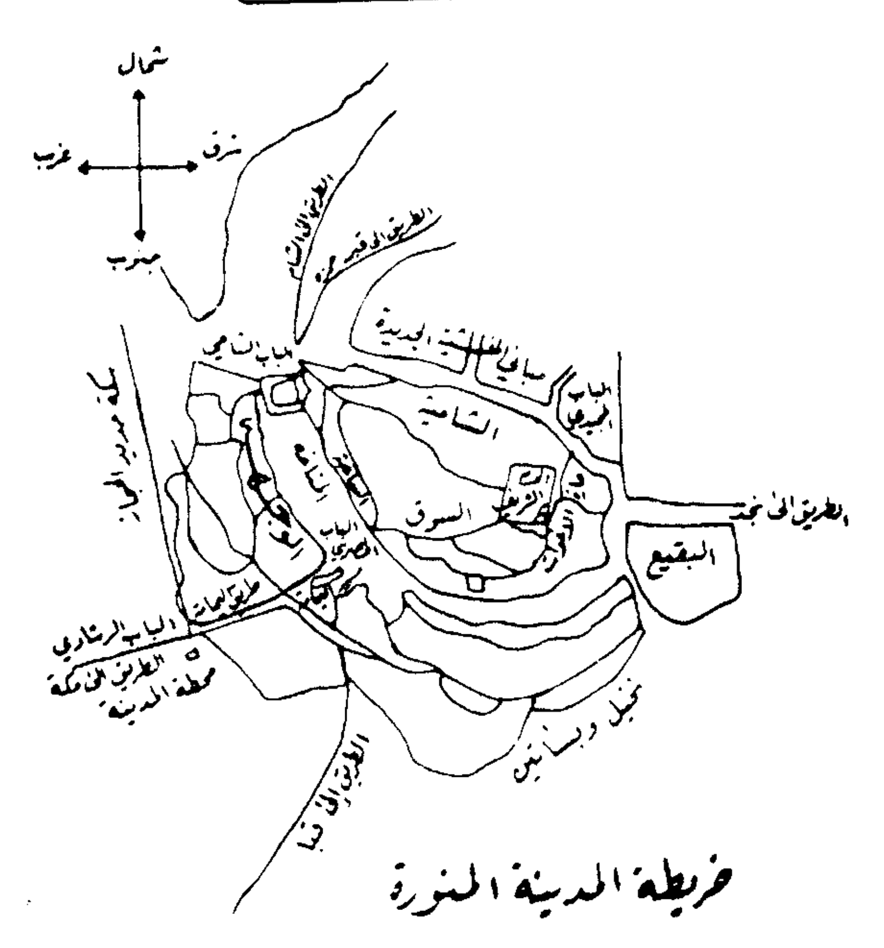
خريطة الكعبة المشرفة ومتعلقاتها
وحولها المطاف الواقع في باحة المسجد الحرام أعلى الله شأنه



خريطة مكة المكرمة



خريطة المسجد النبوي الشريف
مع الإشارة إلى تطور البناء في صحن المسجد
وحول القبر المقدس



خريطة المدينة المنورة

خريطة المواقيت

«الخريطة غير محفوظة النسبة»

الشمال

المدينة المنورة
٥٠٠كم تقريبا عن مكة

ذو الحليفة وآبار علي
٤٦٤ كم عن مكة

البحر الأحمر

الأبواء

رابغ

الجحفة
٢٢٠كم
عن مكة

عسفان

الطريق إلى المدينة

ذات عرق ٩٤كم عن مكة

الطريق إلى العراق

إلى قرن المنازل
٩٤كم
عن مكة

الجعرانة
١٤كم عن مكة

فخ

التنعيم
٧كم عن مكة

الحديبية
١٨كم
عن مكة

الطريق إلى جدة

منى
٦كم

مزدلفة

المأزمان

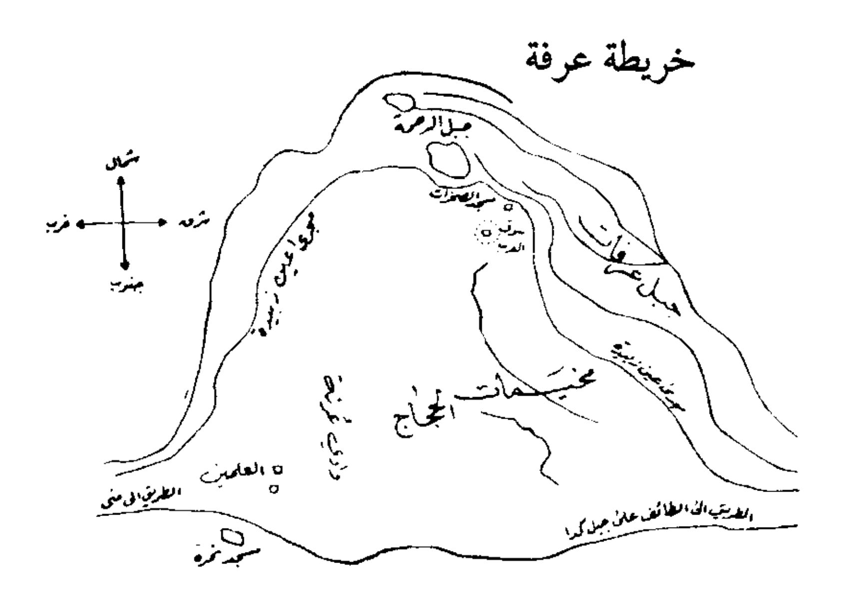
عرفة
عن مكة

الطريق إلى الطائف

مكة المكرمة

الطريق إلى اليمن

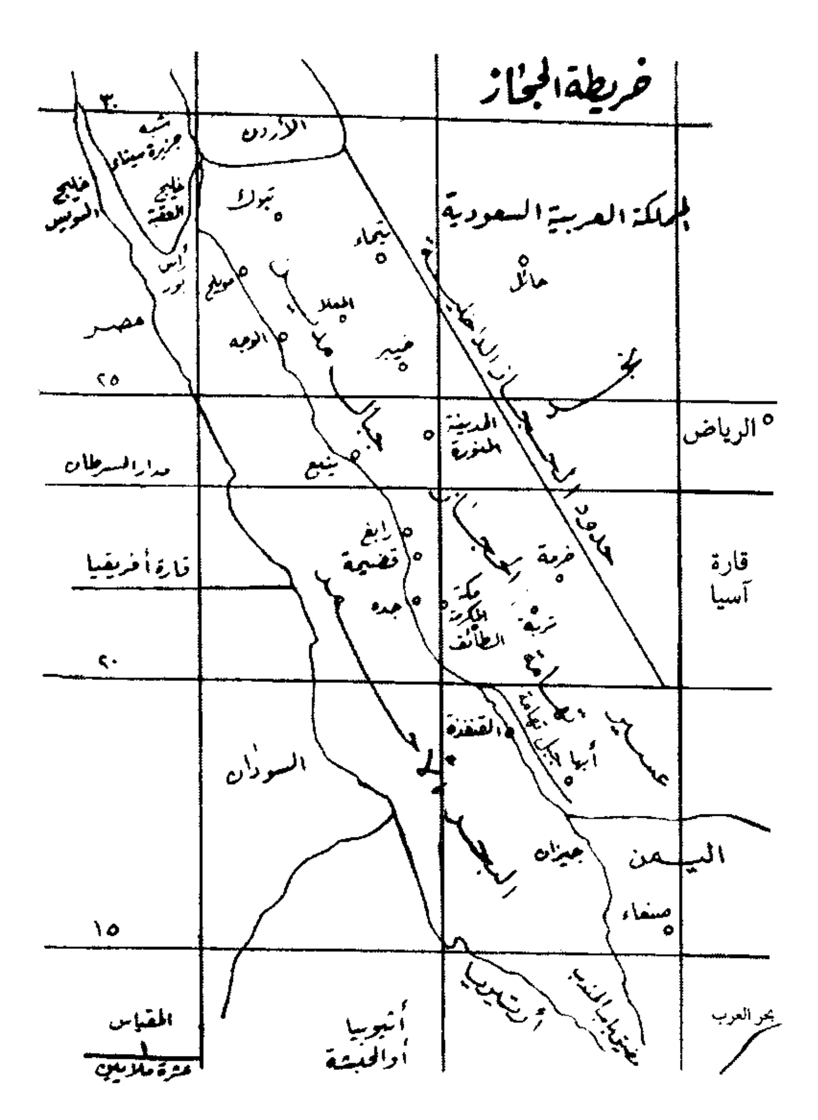
إلى يلملم ٩٤كم عن مكة



خريطة عرفة
شمال
شرق
غرب
جنوب
جبل الرحمة
جبل عرفات
مخيمات الحجاج
العلمين
الطريق الى منى
الطريق الى الطائف على جبل كرا
مسجد نمرة



خريطة منى
شمال
شرق
غرب
جنوب
مخيمات الحجاج
فنادق
الجمرة الصغرى
الجمرة الوسطى
جمرة العقبة
الطريق الى مكة
الطريق الى عرفة
وادي محسر



خريطة الحجاز
المملكة العربية السعودية
الأردن
تبوك
تيماء
حائل
خيبر
الوجه
المدينة المنورة
ينبع
الرياض
رابغ
قضيمة
جدة
مكة المكرمة
الطائف
خرمة
تربة
القنفذة
جيزان
اليمن
صنعاء
قارة آسيا
قارة أفريقيا
مدار السرطان
مصر
السودان
أثيوبيا
أو الحبشة
شبه جزيرة سيناء
خليج العقبة
خليج السويس
المقياس
بحر العرب
٣٠
٢٥
٢٠
١٥

فصل
فيما نتصور من حكم الحج ومصالحه

وسيكون هذا الفصل تطويراً لكتابنا: فلسفة الحج ومصالحه في الاسلام. مع حذف ما لا ينبغي ذكره في هذا الصدد.

ويتم الكلام في ذلك ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: اننا بعد أن نثبت ونصدق بأن للأحكام الشرعية مصالح معينة تعود الى الفرد والمجتمع ولكنها لا تعود الى البارئ سبحانه، لأنه غني عن العالمين لا تضره ذنوب عباده ولا تنفعه طاعاتهم.

اما بعد ان نثبت ذلك، بالبرهان، كما هو مسطور في محله، ضمن الجدل القديم بين الأشعريين والعدلية[1]، حيث نفى الأشعريون ان يكون للأحكام أي شكل من أشكال المصلحة، وان الله عز وجل يحكم باختياره ما يشاء **﴿لا يُسأَلُ عَمّا يَفعَلُ وَهُم يُسأَلُونَ﴾**[2]. من دون ان يتوخى وجود شيء من المصلحة في الأمر او المفسدة في النهي.

وقال العدلية: بل الله عز وجل عادل كامل، ومقتضى عدله الكامل هو وجود المصالح والمفاسد. فلو أمر عبثاً ونهى شططاً لم يكن عادلاً. والقرآن الكريم ناطق بعدد من المصالح كقوله تعالى: **﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**[3] و قوله: **﴿وَلا تَقرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾**[4]وكثير غيرها.

---

[1] [انظر شرح الأسماء الحسنى للملا هادي السبزاوري: ج ١. ص ١٠٦. أصول المظفر: ج ١. ص ١٩٥ وما بعدها].

[2] [سورة الأنبياء: الآية٢٣].

[3] [سورة البقرة: الآية١٧٩].

[4] [سورة الإسراء: الآية ٣٢].

واما قوله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فمراده هو ان أفعاله جل جلاله أعلى وأدق مما نتصور ونفهم بحيث لا يكون للمخلوقين القابلية مهما ارتفعوا في علومهم واتسعوا في معارفهم ان يدركوا تفاصيل الحكم والمصالح المتوخاة من وراء أعماله التكوينية والتشريعية جل جلاله. بحيث لا يكون لهم قابلية السؤال. بمعنى انهم لو سألوا لما كان لهم قابلية أخذ الجواب او فهمه او استيعابه على وجهه الصحيح الكامل لقصورهم.

وليس معنى ذلك عدم وجود المصلحة في الأفعال الالهية، لا التكوينية منها ولا التشريعية. وتمام الكلام في علم الكلام.

اذن فمقتضى الاعتراف بالعجز والقصور، كما هو أيضاً مقتضى التأدب والخشوع أمام ساحة الباري العظيم، هو السكوت عن السؤال وانقطاع الاستفهام عن مصلحة أي شيء من التشريع والتكوين، ما لم يرد الله سبحانه تفهيم عبده ذلك أحياناً ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاء﴾[1].

وما هذه الاستفهامات الا نتيجة للشك المتزايد الناشئ من النفس الأمارة بالسوء، والذي أخذ الاستعمار المقيت ينفخ في ناره، من أجل الاجهاز على الدين والتشكيك في شريعة سيد المرسلين، بل التشكيك في أصل الخلقة. انا بالله عائذون. ولله في خلقه شؤون.

ولكن مع ذلك، قد يحسن لأجل تلطيف الجو أمام ايمان بعض المؤمنين ان يحاول الفرد ذلك غير يائس. لأن المصالح على تفاصيلها وان لم تكن معروفة ومكشوفة، الا ان جزءاً منها قد يكون قابلاً للادراك. مع الاعتراف بأن المصالح الالهية قد تختلف اختلافاً أساسياً عما يدركه عقلنا وتناله أذواقنا وتقاليدنا. ولكن اذا كان هذا الذي ندركه من المصالح، في حال قصورنا وتقصيرنا، هو أمر عظيم وفهم جليل نحمد به المشرع الكامل كما هو أهله، فكيف بالمصالح الواقعية الالهية التي هي أحسن مما نتصور وألطف مما نتذوق. وقد قيل قديماً[2]: ان الله سبحانه أرحم بالفرد

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٥٥].

[2] [انظر الطرائف للسيد ابن طاووس: ص ٣٢٢. سنن أبي داوود: ج ٢. ص ٥٥].

من أمه وأبيه وهو ـ كما نعلم ـ أرحم الراحمين.

اذن، فبعد ان نثبت للأحكام المصالح، ونحاول بمقدار ما يسع الفهم والجهد استنباطها، وان كان مخالفاً للأدب أمام ساحة قدس القدوس سبحانه، مع مد اليد موسومة بذل الاستغفار وجريمة التكرار.

ويشفع لنا في ذلك: ان الواقع الاجتماعي حولنا يحتوي على هذا التساؤل، كما ان الواقع الفكري الذي نعيشه يحتوي على ادراك طرف مما يحتويه هذا السؤال، أعني على معرفة بعض المصالح والمفاسد.

بعد هذا ينبغي ان ندرك ان المصالح والحكم المتصورة في الأحكام الشرعية الالهية على وجهين:

الوجه الأول: ان تكون المصلحة متعلقة في الفعل المأمور به، والمفسدة موجودة في الفعل المنهي عنه، وهو (المتعلق) باصطلاح علم الأصول. وهذا يشمل أغلب أحكام الشريعة. ويندرج الباقي في الوجه الثاني الآتي.

ومثاله ما في الآية الكريمة التي سمعناها: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾**، يعني ان الحكمة من القصاص هو انه يكون سبباً للحياة الكريمة الموفقة. ولولا تشريع القصاص لتزايد الاعتداء وتفاقم الشر، هذا في جانب الأمر واما في جانب النهي فالآية الكريمة الأخرى التي سمعناها **﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾**. حيث نعرف ان الزنا يحتوي على هذه المفاسد المشار اليها في الآية ...... وهكذا.

الوجه الثاني: ان تكون المصلحة موجودة في نفس الأمر لا في المتعلق او المأمور به او المنهى عنه.

بمعنى ان الله تعالى قد يتعبد الفرد او الأفراد ببعض النواهي والأوامر لمجرد ان ينظر الى مدى طاعتهم وانقيادهم للتشريع، لا لوجود المصلحة في المأمور به، بل لأجل ان ينشأ عند العبد وفي دخيلة عقله ونفسه التسليم لأمر الله والوثوق بالتشريع والاتيان بما يرغب وتطبيق ما يريد.

فان التسليم والرضا لله عز وجل بما يريد، مرتبة مهمة من الكمال العقلي والنفسي، بشكل يشمل ذلك حتى ما يعلم العبد ان الامتثال ليس لأجل المصلحة في

المتعلق، ولا يعود بالنفع عليه من هذه الناحية، ولكن يكفي نفعاً وجود التسليم والرضا، بطبيعة الحال.

ولعل من أمثلة ذلك: عدد ركعات الصلوات اليومية، وأوقاتها. وفي الحج، الذي نحن بصدده، عدد أشواط الطواف والسعي وعدد حصيات الرمي وعدد الجمرات الثلاث وبعض الأحكام الأخرى والله العالم بحقائق الأمور.

وينبغي ان نكون حذرين في الحكم في اندراج تشريع معين في الوجه الأول او الثاني. فلعلنا نتخيل اندراجه في أحدهما وهو مندرج في واقعه في الآخر. فان جزمنا بأحد الأمرين دون علم كنا واقفين موقف المفتري على الله عز وجل بدون ركن وثيق.

ومن ذلك نعرف اننا يجب ان لا ننكر مصلحة لأي حكم شرعي لمجرد كونها تناقض مصالحنا الخاصة او مجتمعاتنا او تقاليدنا او مسبقاتنا الذهنية، لأن المصالح الالهية في تدبيره التكويني والتشريعي يختلف في كل ذلك ولا أقل من احتمال ذلك.

ثم ان المصالح المتصورة في الحج على قسمين رئيسين:

القسم الأول: المصالح المتوخاة من الحج كوظيفة اجتماعية موحدة منظوراً الى أفعاله على وجه المجموع. وكوحدة متكاملة، هو العمل الاسلامي الواحد المسمى بالحج.

القسم الثاني: المصالح المتوخاة من وراء كل فعل من أفعاله اذا نظر اليه بحياله. وان كان مرتبطاً بمجموع الفريضة. كالمصلحة من الطواف وحده او السعي او رمي الجمرات ـ وغير ذلك ـ. وسنعقد لكل من هاتين الفكرتين او الاسلوبين جهة من الكلام. بعد اعتبار هذا الكلام هو الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في المصالح المتوخاة في الحج ككل. وهذه المصالح عديدة، يمكن ان نقتصر منها على عشرة.

المصلحة الأولى:

كون العمل العبادي يحتوي على ذكر الله عز وجل. والحج عمل عبادي بطبيعة الحال. فهو يحتوي على ذكره سبحانه اما لفظياً او ذهنياً. بمعنى تذكر عظمته

وأهمية طاعته والأهداف الموعودة عند انجاز عبادته وأوامره.

قال الله سبحانه: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً. وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[1]. وقال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُونِ﴾[2].

وتوضيح ما توخيناه: هو ان الإنسان بطبيعة تكوينه حين يعمل عملاً من أجل هدف، فانه يكون متذكراً لهدفه في كل عمله عادة، في مقدماته ونتائجه، مهما حاول التغاضي او التناسي فالبناء او العامل يتذكر انه يعمل لفلان والمسافر يتذكر انه متجه الى مقصده...... وهكذا. ومن ذلك اننا نجد انه من الصعب على الصائم ان ينسى صومه. وعلى المصلي ان ينسى صلاته أعني خلال أدائه لهاتين العبادتين.

فاذا كان الهدف من العمل هو الله سبحانه والتقرب اليه بما يحبه ويرضاه، كما هو الحال في الحج وغيره...... كان الله سبحانه نصب العين دائماً وحاضراً للفرد باستمرار في كل أفعال الحج.

وهذا الشعور المستمر بالله عز وجل والذكر الدائم له خلال الحج يعطي درساً واضحاً للحال التي يجب ان يكون عليه المؤمن في سائر أيام حياته وساعاته، متذكراً لله تعالى، آخذاً بنظر الاعتبار ثوابه وعقابه وغضبه ورضاه، حتى يكون شعوره بالمسؤولية تجاه ربه ودينه متكاملاً عميقاً وشاملاً.

المصلحة الثانية:

ان العبد ليس متذكراً لله سبحانه فقط، بل هو دائماً في شعور مستمر على انه يعمل في سبيل الله ويقوم في المشاعر كلها من أجله ولإطاعة أمره.

وهذا أيضاً يعطينا رمزية واضحة وكاملة، عما يجب ان يكون عليه الفرد دائماً وأبداً، عاملاً في سبيل الله مطيعاً لأوامره، عاكفاً على مرضاته في كل سلوكه وتفاصيل حياته الفردية والاجتماعية.

---

(١) [سورة الأحزاب: الآيات ٤١، ٤٢].

(٢) [سورة البقرة: الآية ١٥٢].

المصلحة الثالثة:

ان العبد لا يشعر فقط انه يعمل في سبيل الله تعالى. بل انه يضحي في سبيله بقيامه بهذا العمل. فان الحج كما هو معلوم ليس أمراً سهلاً كركعات الصلاة، وانما يحتاج الى جهد بدني وفكري ومالي كبير، ولمدة كافية من الزمن تبدأ ببدء السفر وتنتهي بالرجوع يؤدي الفرد كل ذلك طائعاً مختاراً راضياً لعله ينال مرضاة ربه وقربه.

وهذا يعطينا رمزاً واضحاً عن الحالة التي يجب ان يكون عليها الفرد المؤمن دائماً وأبداً في كل أيام حياته وساعاتها. فان العمل في سبيل الله لا يكون وحده كافياً، ما لم يعترف بالتضحية من أجله بالمصالح الشخصية والشهوات والراحة الدنيوية. والا كان الفرد أقرب الى سخط الله وعصيانه منه الى قربه ورضوانه.

المصلحة الرابعة:

غفران الذنوب وتصفية النفس وتطهيرها. فان كل ما عدا المعصوم لابد ان يكون قد اقترف خلال حياته ذنباً قليلاً او كثيراً نتيجة الدوافع الغريزية والاجتماعية المنحرفة.

وهذا ما يعلمه الله سبحانه من عباده، ومن ثم أعطاه فرصاً كثيرة وعظيمة للتوبة والغفران. وما على الفرد الا ان يغتنم هذه الفرص، فيسد حاجته من الاستغفار وتطهير النفس، مما يكون قد علق بها نتيجة للذنوب والعيوب.

ومن أعظم تلك الفرص الحج، حيث يحب الله سبحانه وتعالى ان يرى عبده المسلم هناك خاشعاً له متوسلاً اليه منيباً خاضعاً، لكي يغفر له زلته، ويعفو عن هفوته. والأدعية التي يستحب ان يقرأها الحاج في مختلف المواقيت ناطقة بذلك بكل وضوح.

المصلحة الخامسة:

تمثل التاريخ الاسلامي المقدس في الأماكن المقدسة.

فان الله تعالى فرض الحج لكي يؤدى في نفس الأماكن التي نشأ فيها رسول الله ﷺ وقام بدعوته الكبرى وأعماله العظمى في أكنافها وربوعها وعاش فيها الصحابة والتابعين وكثير من المعصومين سلام الله عليهم، بما قاموا به من أعمال وأنجزوه من تعاليم وأقوال.

وكذلك هي الأماكن نفسها التي جاءها ابراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام وابنه اسماعيل عليه السلام وزوجته أم اسماعيل. منظوراً الى المحنة التي مرت بها في أول وجودها في ﴿وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾[1]. وما قامت به من عمل. ومنظوراً الى هذين الشخصين العظيمين حين كانا يرفعان ﴿الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾[2]. وما أديا خلال ذلك من جهود.

ومن سعادة الفرد في الدنيا والآخرة، بكل تأكيد ان يتمثل في تلك الأماكن المقدسة في ذهنه، ذلك التاريخ المقدس العظيم، فهنا وقعت غزوة بدر الكبرى وهنا حدثت غزوة أحد، وهنا غار حراء وهنا غار ثور وهنا سعت أم اسماعيل بين الصفا والمروة وهنا الروضة المقدسة بين القبر والمنبر. وهنا مهبط جبرئيل الأمين عليه السلام بالقرآن والوحي والأحكام. الى آخر هذه الذكريات المقدسة.

وما أسعد الفرد، اذ يتمثل مع كل ذكر من ما تحتويه من عبر وجهاد وما تعبر عنه من معان سامية من الايمان والاخلاص والطاعة والخضوع لله عز وجل.

المصلحة السادسة:

الشعور بعظمة الاسلام وهيبته وهيمنته على نفوس معتنقيه... عند الاحتكاك بالآلاف المؤلفة من الحجيج الذين يؤمون بيت الله الحرام زرافات ووحدانا كل عام

---

(1) [سورة ابراهيم: الآية ٣٧].

(2) [سورة البقرة: الآية ١٢٧].

منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً. وسيبقى الحال على ذلك بعونه تعالى، ما دام في الأرض موحد مخلص.

وهذا شعور قهري يحصل للفرد أمام تلك الجماهير المتدفقة، سواء كان موالياً للاسلام او عدواً له. وسواء كان ملتفتاً ام غافلاً فانها حقاً هيبة عظيمة وهيمنة شاملة للاسلام على نفوس معتنقيه.

المصلحة السابعة:

الشعور بالوحدة والأخوة مع الحجاج المسلمين، وبالهدف المشترك بين الفرد الحاج وغيره.

فان هؤلاء المسلمين الذين تجمعوا من مختلف بقاع الأرض، لا تجمعهم لغة ولا تقاليد ولا أزياء ولا حدود، ولا يعرف الواحد منهم الآخر، ولم يلاقه الا ليومه على هذا الصعيد المقدس. فالمسلمون كلهم إخوة وهدفهم واحد مشترك هو رضاء الله عز وجل والتقرب اليه والتضحية في سبيله.

وهذا الشعور وان كان خاصاً بالحج، الا انه يعطي الرمزية الكاملة والواضحة، والتدريب الفكري والنفسي الكافي، في بقاء هذا الشعور واستمراره وشموله لكل الحياة الفكرية والاجتماعية، من الشعور بالأخوة مع سائر المسلمين والتعالي عن الأحقاد ونبذ الضغائن المصلحية غير الاسلامية التي لا تنفع الا العدو المشترك المعادي للهدف المشترك.

المصلحة الثامنة:

ان يغتنم الحاج المسلم، فرصة هذا اللقاء الأخوي الكبير، فيكون بنحو وآخر، على اتصال مع مختلف الحجاج الوافدين من مختلف البلاد الاسلامية ليتعرف على آلامهم وآمالهم ومشاكل بلادهم وثقافاتهم ومستويات تفكيرهم. فان (من أصبح لا

يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم). كما ورد عن النبي ﷺ[1].

وبذلك يحصل على ثقافة ضرورية للفرد المسلم، لا غنى له عنها. وسيحصل من هذا الاجتماع الكبير على صعيد البلاد المقدسة، ما لا يمكن ان يحصل عليه في بلاده مهما تحرى المصادر وقرأ الكتب والصحف والتقارير.

المصلحة التاسعة:

ان يغتنم الحاج هذه الفرصة المهمة، في هذا الاجتماع الضخم المتوجه الى عبادة الله عز وجل. لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحث على طاعة الله عز وجل في مختلف الأصعدة والحقول الفكرية والاجتماعية.

والانشغال بالطاعة المتمثلة بشعائر الحج مما يساعد نفسياً على السماع وحسن التقبل، بمختلف الدرجات. وقد قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمرونَ بِالْمَعْرُوف﴾[2]. وقال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3].

المصلحة العاشرة:

ان يغتنم الفرد الحاج فرصة هذا اللقاء الأخوي الكبير، وهذا الاطلاع الواسع على آلام وآمال المسلمين في مختلف البلاد المتقاربة والمتباعدة، فيتفاهم معهم ويتطارح الأفكار، حول أحسن الطرق وأفضلها وأقربها الى الواقع العملي في الابتعاد عن الفساد والاقتراب من طاعة الله، وتحسين الوضع الديني والاجتماعي لأي مجتمع.

وان الحج ليحتوي عادة في كل سنة على عدد مهم من رجال الفكر والعلم والأدب والاجتماع من المسلمين ممن يكون على مستوى المداولة في الهموم المشتركة والشؤون العامة للمجتمع.

---

[1] [الوسائل: ج ١١. أبواب فعل المعروف. الباب ١٨. الحديث ٢].

[2] [سورة آل عمران: الآية ١٠٤].

[3] [سورة النحل: الآية ١٢٥].

فهذه نبذة مختصرة وغيض من فيض لمصالح الحج. ولعمري انه يكفي أي واحد منها في تشريعه والاهتمام بتطبيقه. فضلاً عن ان يكون في علم الله عز وجل ما هو أهم وأوسع وأعظم.

الجهة الثالثة: في المصالح الخاصة لأفعال الحج.

فاننا بعد ان عرفنا المصالح المتعلقة بالحج على وجه العموم، لابد لنا ان نستعرض المصالح الممكن تصورها في أذهاننا القاصرة لتفاصيل الحج وأفعاله المنظور لكل واحد منها بحياله ونذكر ذلك ضمن عناوين مستقلة.

الاحرام:

وهو أول عمل من أعمال الحج، بحسب النهج المرسوم له شرعاً، وينبغي سلفاً ان نقدم جهلنا بمصلحة تعيين المواقيت الخمسة الرئيسية ويحتمل انها مواقع وجود العيون الواقعة على الطرف من سائر الجهات ليتوفر الماء للغسل. كما انها واقعة على طريق السالكين المسافرين الى مكة المكرمة من جميع الجهات.

الا ان هنا ملحوظة لا يمكن ان تكون مجهولة، وهي وجود هذه المواقيت خارج الحرم المكي فان فيه مصلحة رئيسية وواضحة، وهو ان يدخل الفرد الحرم محرماً وليس على حاله الاعتيادي.

وهذا من ناحية فيه احترام مضاعف لمنطقة الحرم المقدس، الذي يكون جلاله نفحة من نفحات عظمة الله عز وجل. مضافاً الى التربية النفسية للحاج حيث يدخل الحرم وهو على حال الحج نفسه متأدباً بأدبه خاشعاً بخشوعه متوجهاً الى الله من خلاله.

وبكلمة موجزة ان المصالح التي سنعرفها لمختلف خصائص الاحرام سوف تحصل بالحرم المقدس في مختلف أرجائه ومن كل الداخلين اليه. وهذا هو الذي يعطي الصبغة العامة والتربية النفسية التي يريدها الله عز وجل فيما يريده لعباده جل جلاله.

هذا، والاحرام يحتوي على أربع نقاط رئيسية شرعية:

الأولى: وجوب الامتناع عن منافيات الاحرام كالصيد والطيب والنساء والكذب ولبس المخيط للرجال، ولبس الحلي للمرأة وغير ذلك مما هو مسطور في الفقه.

ثانياً: عدم لبس المخيط للرجال، من زاوية ايحائه بمنظر مشترك بين الحجاج أجمعين.

ثالثاً: التلبية، فانها تعقد الاحرام للحاج المتمتع والحاج المفرد وفي عمرة التمتع والافراد او المفردة أيضاً. ونصها: لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك. والأحوط ان يضيف اليها: ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك. ومن لا يقولها لا احرام له.

رابعاً: الهدي للحاج القارن. وهو الذي يحج حج القران. يعني يعقد احرامه بسياق الهدي: فيشعره او يقلده ويسوقه الى منى في الحج والى مكة في العمرة ويذبحه هناك.

اما هذه الرابعة، فسيأتي الكلام فيها عند الكلام عن مصالح الهدي ككل سواء في حج القران او غيره، لأن مصالحها التي ندركها متشابهة، ويبقى الثلاثة الأولى يمكن ان ندرج ما ندرك من مصالحها في نقاط ثلاثة متتالية:

النقطة الأولى: في مصلحة الامتناع عن منافيات الاحرام.

وأهم ما ندرك في ذلك هو التجرد عن علائق المادة وزخارف الدنيا في سبيل الله، لأجل تمحيض التوحيد لله وتركيز الاخلاص له وتعميق التوجه اليه.

فان الاحرام بما فيه من زواجر وروادع صارمة، يدع الإنسان يشعر بعمق انه باختياره وطيب نفسه، أراد ان يعيش هذه التضحية وان يخطو في هذا السبيل خطوات لا يريد بها الا رضا الله سبحانه وتعالى، وترك الأمور الدنية واللاأخلاقية كالجدال والفسوق، من أجل طاعته.

وهذا يعطي، بحق، رمزية واضحة عما يجب ان يكون عليه الفرد المسلم في سائر أيام حياته من الالتفات الى تقديم رضا الله عز وجل على مصالحه وأطماعه وشهواته ونزواته، فليس ينبغي ان يحول دون هذا السبيل حائل او ان يعيق الفرد أي

عائق من جميع أعماله وأحواله خاصة وعامة.

هذا مضافاً الى ما ورد [١] بمضمون ان الدنيا والآخرة، ضرتان متعاديتان ومتنافيان. فبمقدار ما ينال الفرد من أحدهما يحرم من الأخرى. وبمقدار ما يريد من أحدهما ينبغي ان يستغني عن الأخرى.

ولا حاجة الى سرد السنة الشريفة بذلك بعد نطق القرآن الكريم به. فالذين نالوا من الدنيا شهواتهم وأشبعوا حاجاتهم وغرائزهم فانه يقال لهم في الآخرة:

﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ...﴾ الآية[٢]. واما الذين صبروا في ضيق الدنيا وبلائها وكفوا نفوسهم عنها، فيقال لهم في الآخرة: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾[٣].

والاحرام اذ يحتوي على الكف عن الدنيا وتضييق النيل منها والمشي على صراط الصبر فيها... يكون محتوياً لا محالة على رجحان الميزان الأخروي وزيادة النصيب من الثواب المعنوي. ويقال لهم في الآخرة ـ عند اخلاص النية وقبول الحج ـ: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾.

النقطة الثانية: في لباس الاحرام غير المخيط، والذي يغلب أن يكون أبيض وبسيطاً لا يعدو ان يكون منشفتين كبيرتين يلف الفرد بأحدهما وسطه ويجعل الأخرى على كتفيه.

فهذا الزي يعطي عدة انطباعات صحيحة:

الانطباع الأول: ان زي الاحرام يتساوى فيه الرئيس والمرؤوس والغني والفقير والعزيز والحقير. كلهم بزي واحد وعمل واحد وفي سبيل هدف واحد وعبادة واحدة.

جمعهم التشريع الالهي على صعيد واحد، وألغى بينهم الفوارق الدنيوية

---

[١] [انظر نهج البلاغة: ج ٤. ص ٢٣. شرح الشيخ محمد عبده. وكذلك روضة الواعظين للفتال النيسابوري: ص ٤٤٨].

[٢] [سورة الأحقاف: الآية ٢٠].

[٣] [سورة الرعد: الآية ٢٤].

والزخارف الزائفة الفانية. وتبقى اللذة الحقيقة الباقية وهي حلاوة التقوى وطعم الايمان وبرد اليقين.

وهذا الانطباع هو الذي قد يقرع سمعك، على انه هو المصلحة الرئيسية في الحج، ولعمري انها مصلحة مهمة ولكنها متعلقة بصفة واحدة من أعمال الحج وهو الاحرام. وقد عرفنا ونعرف ما للحج عموماً من مميزات أخرى كثيرة.

الانطباع الثاني: ان زي الاحرام يذكر بحال الموت وزيه وما يلبس الفرد خلاله من الأكفان. تلك الحال التي تعرب وتفصح عن التساوي بين الناس بشكل أصرح ويكون انعدام الفوارق بين القبور أجلى وأوضح.

وذكر الموت مطلوب من العبد المسلم المخلص، بلا إشكال وله آثار مهمة وعميقة في حياة الفرد. وانما ينجرف الناس ويفسد الفاسقون، عند إهمال ذكر الموت، حتى قال أمير المؤمنين عليه السلام[1]: **ما رأيت يقيناً أشبه بالشك من الموت.**

فذكر الموت ذكر لثواب الله وعقابه، ومصير الفرد وذلته وقصوره وضعفه وانقطاعه عن الدنيا بما فيها، الأمر الذي يشحذ همة الفرد للطاعة، وترك المعصية، وتطهير النفس وتزكية القلب والتوجه الى الرب. قال أمير المؤمنين عليه السلام[2]: **أحيي قلبك بالموعظة وأمته بالزهادة وقوه باليقين ونوره بالحكمة وذللْهُ بذكر الموت.**

الانطباع الثالث: ان احتشاد الناس المحرمين في المسجد الحرام للطواف او في الموقفين او في منى او غيرها لأداء فرائض الحج وواجباته، يعطي صورة واضحة عن احتشاد الناس في المحشر يوم القيامة، حين يقوم الناس لرب العالمين للحساب والثواب والعقاب.

ومن المعلوم ان الفرد اذا تذكر آخرته، لم يبق بينه وبين الرغبة في الطاعة ولا الارتداع عن المعصية أي عائق غير الغفلة والتناسي.

---

[1] [ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: (لم يخلق الله عز وجل يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت). انظر الخصال للشيخ الصدوق: باب الواحد. الحديث ٤٨. ص ١٤. اما الحديث بهذا المضمون عن أمير المؤمنين عليه السلام فلم أقف على مصدره].

[2] في وصيته الشهيرة لابنه الحسن عليه السلام.

[انظر نهج البلاغة:ج ٣. ص ٣٨. شرح الشيخ محمد عبده].

النقطة الثالثة: في التلبية التي ينعقد بها الاحرام.

فان الاحرام على ما يحتوي من المعنويات التي عرفنا جملة منها. لا ينبغي ان يمر مرور الكرام بدون ان ينعقد بذكر الله والاستجابة لنداء الله عز وجل اذ أوجب الحج على المسلمين وناداهم للمجيء الى رحمته والحضور الى بيته.

وهذا النداء حصل مرتين، وان كانت فكرته بالأصل واحدة:

أولاً: حصل من قبل ابراهيم الخليل سلام الله عليه عندما انتهى من بناء البيت أمره الله تعالى بقوله: **﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ. لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...... وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾**[1].

فقام ابراهيم عليه السلام بالنداء، وهذه التلبية جواب لنداء ابراهيم الذي هو في اللب نداء الله عز وجل ولذا تقول: لبيك اللهم لبيك. والجواب لله وليس لابراهيم وانما كان هذا النبي العظيم مبلغاً الى البشر وواسطة الخير بينهم وبين ربهم جل جلاله.

ثانياً: وقد تكرر النداء بعد الاسلام لتأكيده وترسيخه وابراز أهميته حين قال جل جلاله: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾**[2].

فتكون التلبية جواباً على هذا النداء الاسلامي الجديد الذي هو بدوره نفس النداء الالهي الأول او قل هو تكراره وتركيزه وحامل نفس فكرته.

وليس ينبغي للفرد ان يجيب نداء ربه في الحج وحده بل عليه ان يطبق طاعة ربه على كل أيام حياته، ويلبيه في كل تصرفاته ليكون هو الفرد الكامل الذي يحظى بالعطاء الجليل ويكون الطينة الصالحة في المجتمع الفاضل الرشيد. وهذه هي الرمزية التي تعطيها التلبية للسير والسلوك في كل الحياة.

الطواف

تمثل الكعبة: الوجود المادي الرمزي للتوحيد الخالص الذي جاء به الاسلام،

---

[1] [سورة الحج: الآية ٢٧ ـ ٢٩].

[2] [سورة آل عمران: الآية ٩٧].

وجاء به ابراهيم الذي وضع فيه قواعد البيت و﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ﴾[١]. وقال: ﴿إِنّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَ السَّماوَاتِ وَالْأَرضَ حَنيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٢].

وبالتالي تمثل الكعبة، بنحو الرمز: الوجود الالهي على الأرض ومن هنا انبثقت تسميته بيت الله وأمر الله بالتوجه اليه في الصلاة كقبلة لكل المسلمين، وكان قصد الكعبة المشرفة من البلد البعيد والقريب قصداً مادياً ومعنوياً للتوحيد، ولدين الله العظيم.

ويكون اظهار الاخلاص لها اظهاراً للاخلاص للتوحيد، لله الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. ويكون التقرب اليها بالذبح والنحر تقرباً الى التوحيد الالهي في عالم المعنى والكمال الروحي والعقلي.

ويكون الدوران حول الكعبة بالطواف وجعلها مركز الاحساس المادي رمزاً حياً عن الدوران حول التوحيد وحول الحق الصريح، وجعله مركز الاحساس المعنوي ومركز النشاط الإنساني النفسي والاجتماعي.

والإنسان اذا (دار) مدار التوحيد الخالص، وشريعة الله عز وجل وطاعته في سلوكه واحساسه، فانه يكون حتماً الفرد الكامل العظيم الذي ينتهج المنهج الالهي الكامل في تربية النفوس وكمال العقول.

يقول محمد أسد[٣] المستشرق النمسوي المسلم معرباً عما يشبه هذا المعنى:

ان جزءاً من فريضة الحج ان تطوف بالكعبة سبع مرات لا احتراماً لقدس الاسلام المركزي فحسب، بل لتذكير النفس بالمطلب الأساسي للحياة الاسلامية. ان الكعبة هي رمز وحدانية الله وحركة الحاج الجسمانية من حولها هي التعبير الرمزي للنشاط الإنساني ومضمونه. ان أفكارنا ومشاعرنا وكل ما يشمله تعبير (الحياة الباطنية) ليست وحدها التي تجب ان يكون محورها الله، بل كذلك حياتنا الخارجية الناشطة ومساعينا العملية.

---

[١] [سورة الحج: الآية ٧٨].

[٢] [سورة الأنعام: الآية ٧٩].

[٣] في الطريق الى مكة: ص ٣٩٨.

ويقول[1] عن بناء الكعبة المشرفة: لقد عرف من بنى الكعبة انه ما من جمال في تناسق البناء وما من كمال في خطوطه مهما كان عظيماً يمكن ان يوفي الفكرة الالهية حقها. وهكذا قصر نفسه على أبسط شكل مثلث الأبعاد يمكن ان يتصوره العقل. مكعباً من حجر.

لقد سبق لي ان رأيت في بلدان اسلامية مختلفة مساجد أبدعت في بنائها أيدي الفنانين من المهندسين المعماريين العظام ـ ثم يعدد محمد أسد قسماً كبيراً منها ثم يقول ـ: كل هذه سبق ان رأيتها ولكن شعوري لم يكن قط قوياً كما كان الآن أمام الكعبة. بان يد الباني كانت على مثل ذلك القرب في مفهومه الديني. ففي بساطة المكعب المطلقة في الانكار التام لكل جمال للخط والشكل نطقت هذه الفكرة تقول: أيما جمال قد يستطيع الإنسان ان يخلقه بيديه يكون من الغرور اعتباره جديراً بالله. واذن، فكلما كان ما يستطيع الإنسان ان يتصوره بسيطاً كان ما يستطيع فعله لتمجيد الخالق أعظم ما يكون. الى آخر كلامه.

هذا، ويحتوي الطواف على عدة نقاط تقع ضمنه أهمها: استلام الحجر الأسود، والصلاة، والتزام المستجار. ونوجز ما يمكن ان يخطر على البال من المصلحة في هذه الأمور خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: في استلام الحجر الأسود.

ويحتوي على عدة معاني:

المعنى الأول: انه ما دامت الكعبة المشرفة رمزاً مادياً للتوحيد المعنوي، فأحرى باستلام الحجر ان يكون هو الرمز المادي للاتصال المعنوي بفكرة التوحيد وملامستها في عالم الفكر والمعنى.

المعنى الثاني: ان الحجر كما ورد[2]: يمين الله في الأرض. فيكون استلامه مصافحة لرمز التوحيد، ولله عز وجل أيضاً في عالم المعنى بما تحتوي المصافحة من بذل للولاء والحب والاخلاص بين الطرفين.

---

[1] المصدر: ص ٣٩٧.

[2] [علل الشرائع: ج ٢. الباب ١٦١. الحديث ٨. ص ٤٢٦].

المعنى الثالث: ان الحجر بصفته يمين الله في الأرض[1] يكون استلامه مبايعة لله تعالى.

فلئن كانت البيعة للخلفاء والعظماء مشروعة اجتماعياً واسلامياً مرة واحدة، للدلالة على الاقتداء بالقائد وبيع الولاء له والطاعة المطلقة. فهذا هو ما ينبغي ان يحدث بين الله وبين عباده. الا ان هذه المبايعة لن تكون شكلية ولن تقتصر على المرة، بل ينبغي الاستلام في كل شوط من أشواط الطواف. وينبغي البقاء على المبايعة والولاء والاخلاص مدى الحياة.

ولئن كانت بيعة الشجرة بيعة لله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]. فانها بوجودها العام غير خاصة بأولئك النفر، وانما هي فرصة مفتوحة لكل مسلم بأن يجدد بيعته وولاءه لربه في كل شوط وفي كل طواف وفي كل عام.

المعنى الرابع: ما ورد بمضمون[3]: ان الحجر الأسود يشهد لأعمال الخلائق يوم القيامة. وقد سمعنا بعض النصوص في ذلك، ولعلنا نسمع المزيد منه بعد قليل.

والمقصود انه يشهد لمن استلمه انه قد استلمه لينال المسلم المستلم النتائج العالية الصحيحة لهذا الاستلام ان كان من أهل الايمان والاخلاص.

وليست هذه الشهادة ببدع جديد، بعد ان نطق التنزيل الحكيم بشهادة أيدي المجرمين وأرجلهم يوم القيامة وجلودهم أيضاً[4]، بما عملوا من أعمال وما قاموا به من اجرام. فكذلك الحجر يعتبر فرصة ثمينة للحاج بأن يشهد له يوم القيامة بأنه زار البيت وأدى الحج واستلم الحجر.

المعنى الخامس: ما ورد بمضمون ان الله تعالى ألقم الحجر الميثاق الذي أخذه

---

(١) انظر علل الشرائع: [الباب ١٦١. الحديث ٣]. ص ٤٢٤.

(٢) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٣) [انظر المصدر السابق].

(٤) [انظر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة النور: الآية ٢٤). وقوله: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (سورة فصلت: الآية ٢١)].

على عباده قبل خلقهم في دار الدنيا. ومن هنا كان استلامه تأكيداً للالتزام بهذا الميثاق.

وقد وردت في ذلك أخبار عديدة تبلغ حد الاستفاضة.

منها: ما عن عبيد الله بن علي الحلبي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سألته لم يستلم الحجر، قال: لأن مواثيق الخلائق فيه. وفي حديث آخر قال: لأن الله تعالى لما أخذ مواثيق العباد أمر الحجر فالتقمها فهو يشهد لمن وافاه بالموافاة.**

وعن محمد بن سنان[2]: **ان أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله: علة استلام الحجر ان الله تبارك وتعالى لما أخذ مواثيق بني آدم التقمه الحجر. فمن ثم كلف الناس بمعاهدة ذلك الميثاق. ومن ثم يقال عند الحجر: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة.** ومنه قول سلمان رضي الله عنه ليجيئن الحجر يوم القيامة مثل جبل أبي قبيس له لسان وشفتان يشهد لمن وافاه بالموافاة.

وعن بكير بن أعين[3] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام يقول فيه: واما القبلة والالتماس فلعلة العهد تجديداً لذلك العهد والميثاق وتجديداً للبيعة. وليؤدوا اليه في ذلك العهد الذي أخذ عليهم في الميثاق فيأتونه في كل سنة وليؤدوا اليه ذلك العهد الا ترى انك تقول: أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة.**

ويقول بعد قليل: **وهو الحجة البالغة من الله عليهم يوم القيامة يجيء وله لسان ناطق وعينان في صورته الأولى يعرفه الخلق ولا ينكرونه يشهد لمن وافاه وجدد العهد والميثاق عنده يحفظ الميثاق والعهد وأداء الأمانة ويشهد على كل من أنكر وجحد ونسي الميثاق بالكفر والانكار.**

وهذه الروايات ناطقة بمضامينها كل ما في الأمر اننا نحتاج الى الاشارة الى ثلاثة أمور باختصار:

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٢٣.

[2] المصدر: ص ٤٢٤

[3] المصدر: ص ٤٢٩ وما بعدها.

الأمر الأول: ان الميثاق المشار اليه هو المذكور في الآية الكريمة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[1].

الأمر الثاني: ان الله تعالى ألقم الحجر هذا الميثاق أي اختاره الله عز وجل للحكمة التي يعلمها لكي يودع في ذاته هذا الميثاق كما ان الصفات مودعة لدى الأفراد كالشجاعة والعبقرية والمكر وغير ذلك كل ما في الأمر ان ظاهر الحال ان هذا الحجر جماد لا يعقل وقد سمعنا من بعض الروايات كونه بالأصل من الملائكة. وعلى أي حال فهذا الايداع يكون كما يعلمه الله سبحانه وتعالى، مهما كانت صفة الحجر وحقيقته.

الأمر الثالث: انه يأتي يوم القيامة وله عينان ولسان يشهد على من وافاه بالموافات. يعني يشهد لمن جاءه انه قد جاءه، او يشهد على من جاءه انه وفى بالعهد والميثاق.

ولئن كانت الأعضاء الإنسانية تشهد لأصحابها بدون عين ولسان، فالحجر يمكن فيه ذلك سواء حصل فيه عينان ولسان او لم يحصل. واذا كان ملكاً كان حصول ذلك له او مجيؤه يوم القيامة على شكل إنسان أمر معقول لا لبس فيه.

النقطة الثانية: ايجاد صلاة الطواف في مقام ابراهيم، او الى جواره.

وهي تحتوي على عدد من المعاني المهمة:

أولاً: ان الله عز وجل لم يرد ان يخلو الحج، وهو أكبر عبادات الاسلام، من الصلاة، وهي عمود الدين وعلامة اسلام المسلمين، وان الحج ليزداد شرفاً وعمقاً بانضمام الصلاة اليه، بحيث تكون داخلة في تركيبه وتعتبر من بعض أجزائه.

ثانياً: وهو مما يترتب على المعنى الأول وهو ان بطلان هذه الصلاة يؤدي الى بطلان الحج نفسه، لنقص جزء منه كمن تعمد انقاصها او لم يكن قد تعلم صورة الصلاة او كان ملتزماً بتركها والعياذ بالله.

---

[1] [سورة الأعراف: الآية ١٧٢].

ثالثاً: ورد[١]: ان الصلاة عمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها. فيكون الحج نفسه مرتبطاً بهذا المعنى نفسه، لأنه يكون مرتبطاً بقبول جزئه وهو الصلاة. فان قبلت الصلاة قبل الحج، وقبل ما سواه وان ردت رد الحج ورفض، ورد ما سواه. فكأن الفرد لم يحج، فان شاء مات يهودياً وان شاء مات نصرانياً كما ورد[٢].

ويفترق هذا الوجه عن سابقه، بالالتفات الى الحديث الشريف، والتركيز على جانب القبول الى جانب الرد.

رابعاً: ان هذه الصلاة تحية معطرة وفيض من الاحترام والاكبار يجب ان يبذله الحاج لابراهيم عليه السلام في مقامه. وهو الذي رفع قواعد البيت وأذّن في الناس للحج. ولم يكن الحاج لولا عمل ابراهيم وندائه ليتمكن من ان ينال كل هذا العطاء.

فاذا كانت تحية المساجد الاسلامية بالصلاة فيها. والموتى يبعث اليهم الثواب عن طريق الصلاة وليس في تلك ولا هؤلاء تلك الأهمية التي اكتسبها عمل ابراهيم العظيم. اذن، فما أجدره عليه السلام بالصلاة التي تقام في مقامه. شأنه في ذلك ـ بكل تواضع ـ شأن كل مسجد او ميت.

هذا وان كان من الناحية الفقهية لا يجوز ان ينوي أكثر من عنوان صلاة الطواف.

التزام المستجار

فقد ورد[٣] في السنة الشريفة وثبت في الفقه انه يستحب للفرد الحاج ان يلتزم المستجار ويلصق جسمه به ويعترف أمام الله سبحانه بذنوبه.

ومن الواضح الأكيد ان الاعتراف بالذنب فضيلة، وانه سبب للغفران، وانه

---

[١] [الوسائل: ج ٣. أبواب اعداد الفرائض. الباب ٨. الحديث ١٣].

[٢] [الوسائل: ج ٨. أبواب وجوب الحج. الباب ٧. الحديث ١].

[٣] [الوسائل: ج ٩. أبواب الطواف. الباب ٢٦. أحاديث عدة في الباب].

سبب الخشوع والخضوع والذلة التي يريدها الله عز وجل لعبده أمامه في ذلك الموقف.

يكفي ان نسمع هذه الأدعية الواردة التي يقولها الفرد هناك: **اللهم البيت بيتك والعبد عبدك. وهذا مكان العائذ بك من النار.** ثم يقول الامام عليه السلام في الرواية[1]: **ثم أقر لربك بما عملت فانه ليس من عبد مؤمن يقر لربه بذنوبه في هذا المكان الا غفر الله له ان شاء الله. وتقول: اللهم من قبلك الروح والفرج والعافية. اللهم ان عملي ضعيف فضاعفه لي واغفر لي ما اطلعت عليه مني وخفي على خلقك. قال:ثم تستجير بالله من النار.**

السعي:

قال الله تبارك وتعالى: **﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾**[2].

فقد سماه الله تعالى طوافاً بالجبلين، كما ان ذلك الطواف طواف بالكعبة المشرفة. ونفى الجناح عن هذا الطواف وهو يعني المطلوبية فان كان الحج او العمرة واجبين كان واجباً وان كان مستحباً كان مثله. وهو قوله سبحانه: وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً. يعني سعى استحباباً.

• وهذا السعي يمثل السعي في حدود الشريعة الاسلامية والأوامر الالهية التي هي حدود الله **﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾**[3].

فالفرد المؤمن ملتزم بتعاليم الله مقتصر عليها متردد في سلوكه ضمن حدودها. فان حام حول الشبهة رجع الى الشريعة، وان ارتكب مخالفة لجأ الى التوبة وان شط به المزار ذكر الله فاذا هو مبصر.

---

(١) [المصدر: الحديث ٤].

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(٣) سورة الطلاق: الآية ١.

وفي السعي جانب آخر مهم وهو الأسوة الحسنة والاقتداء الجميل والمواساة لما فعلته أم اسماعيل عليه السلام حين عاشت أياماً في واد غير ذي زرع عند بيت الله المحرم. حيث سعت بين هذين الجبلين من أجل ان تبحث عن أحد تعرفه أمرها وتشكوا اليه بثها، فلم تجد، فكررت ذلك حتى تم لها سبعة أشواط. كما نصت عليه الروايات.

فعن معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان ابراهيم عليه السلام لما خلف اسماعيل بمكة عطش الصبي، وكان فيما بين الصفا والمروة شجر، فخرجت أمه حتى قامت على الصفا فقالت: هل بالوادي من أنيس. فلم يجبها أحد. فمضت حتى انتهت الى المروة فقالت: هل بالوادي من أنيس. فلم يجبها أحد. ثم رجعت الى الصفا. فقالت كذلك حتى صنعت سبعاً فأجرى الله ذلك سنة.** الحديث.

وهناك جانب آخر مشار اليه في الروايات من مصالح السعي، فانه يحتوي على ذلة وكفكفة من غلواء النفس، وخاصة في الهرولة المستحبة في بعض ذلك الطريق.

فعن معاوية بن عمار[2] قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام ما لله تعالى منسك أحب الى الله تبارك وتعالى من موضع المسعى وذلك انه يذل فيه كل جبار عنيد.**

وعن أبي بصير[3] قال **سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: ما من بقعة أحب الى الله عز وجل من المسعى لأنه يذل فيه كل جبار.**

هذا، ويتكرر السعي في الحج الواحد، بمعناه الاعتيادي، مرتين، احداهما سعي العمرة والأخرى سعي للحج ويتكرر الطواف ثلاث مرات: طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء وقد يسمى طواف الحج وسعي الحج بطواف الزيارة وسعي الزيارة، لأنهما يكونان بزيارة البيت العتيق بعد الانتهاء من الموقفين ووظائف عيد الأضحى.

ويتضمن التكرار فيما نفهم معنيين مهمين:

المعنى الأول: تأكيد المفاهيم المقتبسة من هذين العملين الجليلين وليس كما

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٣٢.

[2] علل الشرائع: ص ٤٣٣.

[3] [نفس المصدر والصفحة].

قيل: ليس في الاعادة افادة. بل التربية النفسية والعقلية كثيراً ما تقتضي التكرار من أجل الرسوخ وحصول التكامل.

المعنى الثاني: ان المفهوم شرعياً وفقهياً ان العمرة عمل غير الحج. اذن، فلابد ان وجود الطواف والسعي في كل منهما مستقلاً.

يبقى طواف النساء، ولا يبعد أن يكون له شكل من أشكال الاستقلال عن الحج لأننا قد نفتي بصحة الحج مع نقصانه وتركه، كل ما في الأمر ان الاشباع الجنسي بدونه يكون محرماً على الفرد رجلاً كان ام امرأة صبياً كان ام بالغاً.

اذن فهذا الطواف، شكل من أشكال التعبد الشرعي الذي جعلته الشريعة سبباً لحلية الجنس الآخر. وليس لاصقاً بالحج ذلك اللصوق كطواف الحج مثلاً.

ومن أدلة ذلك: انه يؤتى بطواف النساء بعد الاحلال من الاحرام، بينما لا يجوز الاتيان بالسعي والطواف بقسميهما الآخرين الا بالاحرام.

الموقفان:

أعني موقف الحجاج في عرفات وموقفهم في المشعر وهما يعطيان شعوراً موحداً ورمزاً مشتركاً. وفي تكرار هذا الشعور مزيد من التأكيد على أهميته وترسيخ فكرته في نفوس المسلمين.

ان هذين الموقفين هما الفرصة الأساسية لاطلاع كل فرد من الحجاج على اخوانه في الله والمساهمين معه في اجابة ندائه.

فان الحاج في سائر أعماله ـ عدا الموقفين ـ لن يستطيع ان يحتك بهذا الجمع الغفير المتلاطم ويحس عن قرب بالعدد الضخم العامل في سبيل اطاعة ربه وأداء فريضة حجه.

ان الحجاج يكونون عادة في العمرة، وفي الطواف، وفي السعي وفي رمي الجمرات، وغيرها من الأعمال، متفرقين مشتتين، لا يؤدون العمل في زمن واحد، ولا يجتمعون على صعيد واحد، الا في أرض عرفات وأرض المشعر.

فما هو شعور الفرد المسلم عند مواجهة إخوانه وما أعظم الحكم الاسلامي وما أكبر نداء الاسلام الذي يستطيع ان يجمع هذه الآلاف في هذا العام وفي كل عام.

وما أعظم الأخوة التي تشد بعضهم الى بعض، بالرغم من تباعد البلدان وتشتت اللغات. انها أخوة الهدف والعمل والعقيدة. وهي أقوى الأخوات وأرسخها في منطق الإنسانية والتاريخ.

يقول محمد أسد[1] بصدد ذلك (اخوان لي عن اليمين، واخوان لي عن اليسار، كلهم لا أعرفهم، ولكن واحداً منهم ليس غريباً عني. فنحن في فرحة سباقنا المضطربة جسم واحد يسعى الى هدف واحد. ان العالم أمامنا فسيح وفي قلوبنا تتألق شرارة من النار التي اشتعلت في قلوب صحابة النبي ﷺ. انهم يعرفون، اخواني عن يميني واخواني عن يساري، انهم قد قصروا عما كان ينتظر منهم. وان قلوبهم قد تضاءلت عبر القرون، ومع ذلك فان وعد الله حق لم ينتزع منهم......منا).

وما أثمن هذه الأرض المقدسة التي شهدت جهود النبي ﷺ وأصحابه وابتهالاتهم الصادقة المخلصة، وشهدت ابتهالات القرون المتوالية وجهودها المتواصلة.

ولو كان الموقف واحداً، لأعطى هذا الرمز المقدس الكبير، ولكن المسلمين في هذا العام وكل عام، لايقتصرون على التجمهر في عرفات. بل يدفعهم النداء الالهي المقدس الى الاسراع خلال الليل البهيم ليلبوا الواجب المقدس في أرض المشعر الحرام. لكي يعطوا تأكيداً جديداً للاحساس الاسلامي العميق ولكي يجددوا بابتهالاتهم المتصاعدة الأمل الكبير في غفران الذنوب وستر العيوب وحل المشكلات.

يمكن ان نضيف الى ذلك: الفرق الذي يمكن ان نعرفه بين الموقفين. ويتلخص في أمرين:

الأمر الأول: ان أرض المزدلفة توصف بالمشعر الحرام بخلاف أرض عرفات ومنى. فانها ليست حراماً. بالرغم مما عرفناه من اندراج كل هذه المناطق في الحرم المكي نفسه.

---

[1] في الطريق الى مكة: ص ٤٠٢.

اذن فحرمة المشعر حرمة اضافية غير حرمة الحرم المكي، لا تتصف بها سائر مناطقه، بما فيها عرفات ومنى.

الأمر الثاني: الفرق بين المنطقتين، بمقدار ما يدل عليه الاسم المشعر وعرفات.

اما عن الحرمة فهناك حرمات ثلاث للحجاج، حرمة الحرم المكي، وحرمة الاحرام وحرمة المشعر. وكل منها لها آثارها مع اشتراكها بالاحترام والتقديس.

اما حرمة الحرم، فتتضمن ـ كما علمنا ـ حرمة الاعتداء على الإنسان والحيوان والنبات، باعتباره مستجيراً بالمنطقة حافظاً حياته ووجوده فيها، حتى لو كان مجرماً لم يجز عقابه في الحرم، بل يجب انتظاره الى ان يخرج.

اما حرمة الاحرام، فقد عرفنا تفاصيلها، وما تتضمنه والحكمة من ذلك.

اما حرمة المشعر الحرام، فهي ليست مجرد اشتراك بين الحرمتين السابقتين، لأن هذا الاشتراك موجود في عرفات ومنى أيضاً خلال الحج، ولم تصبح لها أهمية المشعر.

ولكنها حرمة معنوية اضافية، يمكن قياسها بشكل وآخر على حرمة الكعبة نفسها، لأنها هي البيت الحرام وهي حرمة زائدة على حرمة الحرم، بل قد أصبح الحرم حراماً من أجلها. فهي المركز والباقي شعاع له وانتشار منه.

وهذا فرقه عن حرمة المشعر الحرام التي لا نجد لها شعاعاً خارجها مع اشتراكهما في كونها حرمة معنوية وقدساً الهياً متعالياً.

واما عن الأمر الثاني: ففي حدود ما يمكن فهمه:

ان التسمية اختصت فيما يمكن ان تعطيه المنطقة من نتائج. فعرفات مشتقة من المعرفة، فالوقوف فيها يعطي المعرفة. والمشعر مشتق من الشعور. فالوقوف فيها يعطي الشعور. وهذه المعرفة والشعور أمران سامقان في درجات الايمان لا يمكن ان يعرفهما الا من ذاق طعمهما.

منى

وهي الأرض المقدسة الأخرى التي تؤدى فيها شعائر عيد الأضحى المبارك، وينحل فيها القسم المتزمت من شرائط الحج.

وقد ورد في سبب تسميتها منى، انها السبب في اعطاء منى الإنسان وأمنياته من قبل الرب الغفور الرحيم.

فعن معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان جبرئيل أتى ابراهيم عليه السلام فقال: تمن يا ابراهيم فكانت تسمى منى فسماها الناس منى.**

وعن محمد بن سنان[2] **ان أبا الحسن الرضا عليه السلام كتب اليه العلة التي من أجلها سميت منى منى: ان جبرئيل عليه السلام قال هناك: يا ابراهيم تمن على ربك ما شئت. فتمنى ابراهيم في نفسه ان يجعل الله مكان ابنه اسماعيل كبشاً يأمره بذبحه فداء له. فأعطي مناه.**

ويلاحظ هنا ان المعنى يدعم ما هو المشهور من ضم الميم في (منى) وليس بالكسر، كما هو المعتقد بانه أقرب للفصحى. فلعمري انه بالكسر لا يبقى له أي معنى بخلاف الضم، فانها تصبح: أرض المنى والأمنيات. وما أكثر الأمنيات التي نتمناها على الله سبحانه وتعالى.

هذا، واما تفاصيل الأعمال التي يقوم بها الفرد في هذه الأرض المقدسة فهي الهدي والحلق اوالتقصير ورمي الجمرات، مضافاً الى فكرة عيد الأضحى التي نقدمها في الحديث.

عيد الأضحى

تقوم فكرة الأيام المهمة في الدين، على أحد أسس ثلاثة تنقسم الأيام باعتبارها الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار ان حادثة مهمة قد وقعت فيها...كولادة النبي صلى الله عليه وآله وولادة أمير المؤمنين عليه السلام ووقعة بدر ويوم المعراج ويوم الغدير ونحو ذلك.

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٣٥.

[2] [المصدر والصفحة].

فهذه هي أيام المناسبات التي تعطي للمسلمين، بتجدد الذكرى كل عام، ما يمكن ان تعطيه من الهام مقدس لكل فرد مسلم بمقدار حاله ومستواه.

القسم الثاني: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار كونها وقتاً لأداء عبادة كبيرة في نظر الشريعة. ومن أهم أمثلة ذلك: ليلة القدر في شهر رمضان، بل أيام الشهر كله. وكذلك يوم عرفة في الحج. فانها واقعة في بحران العبادة وقمة اندفاع المكلف في التوجه الى ربه والتوسل اليه.

القسم الثالث: الأيام التي تكتسب أهميتها باعتبار كونها أول يوم تقريباً لفراغ المكلف من عبادة مهمة في الاسلام.

فانه من الوجداني المحسوس ان أداء أي واجب او مطلوب يقوم به الإنسان يعطي راحة محببة واطمئناناً للضمير وشكراً لله على حسن التوفيق. وكلما كبرت العبادة وازدادت أهميتها، ازدادت أهمية الفراغ منها. حتى يمكن ان يصل هذا الشعور الى حد يستحق ان يكون عيداً اسلامياً ينص عليه في الشريعة ويحتفل به المسلمون على طول العصور.

وأهم مثال لذلك: عيد الفطر الذي يأتي بعد الانتهاء من فريضة الصوم خلال شهر كامل. وعيد الأضحى يأتي بعد الانتهاء من الأجزاء الأساسية من الحج وهو[1]: الموقفان: في عرفة والمشعر الحرام، وبالتالي كأن الحاج قد انتهى من حجه بشكل وآخر.

وليس من الصدف ان يقع عيد الفطر بعد ليلة القدر، وان يقع عيد الأضحى بعد يوم عرفة. بعد ان عرفنا كيف ان ليلة القدر واقعة في قمة أداء العبادة وعيد الفطر واقع في الانتهاء منها. كما ان يوم عرفة واقع في موقف من أهم مواقف الحج، يليه فجر اليوم العاشر الذي هو وقت الوقوف بالمشعر، وهما قمة أداء هذه العبادة: الحج. فيكون عيد الأضحى منذ طلوع شمسه واقعاً عند الانتهاء منها.

---

[1] [لعل الأرجح (هما) بدل (هو)].

الهدي

يمثل الهدي، وهو التقرب الى الله عز وجل بالذبح او النحر، عدة معاني سامية يكفي كل منها ان يكون سبباً لتشريع هذه العبادة الجليلة فضلاً عن مجموع المعان:

أولاً: هو نوع من التضحية المالية في سبيل الله عز وجل شأنه في ذلك، شأن الزكاة والخمس، بل والحج نفسه بما يكلف الحاج من أموال.

ثانياً: هو نوع من التضحية بالدم الذي يعطي رمزية من التضحية في سبيل الله بالنفس والنفيس. فانه ليس لدماء الأنعام أهمية تذكر لولا نتائجها والأفكار الدالة عليها.

قال تعالى: **﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾**[1].

ثالثاً: هو من التضحية بالدم كرمز عن التضحية بالشهوات والمطامح والمطامع الدنيوية والدنيئة في سبيل الله سبحانه. فان المهم الحقيقي هو ان يذبح الفرد نفسه الأمارة بالسوء تجاه قدس الله عز وجل وعظمته. تلك النفس التي تكون سبباً لكل عصيان وطغيان، ويكون القضاء عليها سبباً لكل خير وكمال.

رابعاً: فيه اسوة للطريقة التي كانت معروفة قبل الاسلام من التضحية لله عز وجل بالأنعام. ومن أشهرها القربان الذي قربه ابنا آدم أبي البشر عليه السلام **﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ﴾**[2].

وتدل الآية الأخرى على ان هذه العادة استمرت ردحاً طويلاً من الزمن. وهو قول اليهود لنبي الاسلام صلى الله عليه وآله الذي حكاه القرآن الكريم **﴿إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ﴾**[3]، فالآية الشريفة تدل على تحقق ذلك في العصور المتأخرة عن آدم عليه السلام.

---

[1] سورة الحج : الآية ٣٧.

[2] [سورة المائدة: الآية ٢٧].

[3] سورة آل عمران: الآية ١٨٣.

خامساً: لا شك اننا اذا أردنا احترام شخص عظيم اجتماعياً نحرنا له الذبائح احتراماً له او فرحاً بقدومه او شكراً له على بعض المراحم او لغير ذلك من المقاصد.

واذا تم ذلك تجاه العظماء، كان ذلك أولى بالصحة والصدق تجاه خالق العظماء وعظيم العظماء.

سادساً: ان في هذا الذبح مساعدة للفقراء الذين يغلب عليهم صعوبة الحصول على اللحم خلال دهر طويل.

وقد وردت هذه الفكرة في هذا الخبر. وهو ما عن محمد بن مسلم[1] عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما جعل الله هذا الأضحى، لتنتفع مساكينكم من اللحم فأطعموهم.**

وقد عبر خبر آخر عن فكرة أخرى. وهو ما عن أبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: **قلت له: ما علة الأضحية؟ فقال: ان الله يغفر لصاحبها عند أول قطرة تقطر من دمها الى الأرض. وليعلم الله تعالى من يتقيه بالغيب. قال الله تعالى: لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ. ثم قال: انظر كيف قبل الله قربان هابيل ورد قربان قابيل.**

سابعاً: ان في هذه الأضحية دفعاً للبلاء، بحسب ما يرى الفرد انه متورط به.

وأحسن دليل على ذلك، كيف انه اندفع الذبح عن اسماعيل عليه السلام وعبدالله والد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالفداء. فاسماعيل فداه الله بذبح عظيم كما نص القرآن الكريم. وعبدالله فداه جده بمائة ناقة، في قصة مطولة معروفة، كما نص على ذلك التاريخ حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما ورد[3] عنه: **أنا ابن الذبيحين.**

فاذا فعل الحاج ذلك دفع البلاء عن نفسه، بمقدار ما يريد، سواء كان منه البلاء المادي او المعنوي.

---

[1] علل الشرائع: ص ٤٣٧.

[2] المصدر والصفحة.

[3] [الخصال: ص ٥٥ وما بعدها. أمالي الشيخ الطوسي: ص ٤٥٧. كنز الفوائد للكراجكي: ص ١٠٦].

فهذه وجوه سبعة لا ينبغي الاقتصار عليها على انها المصالح الوحيدة للهدي، فلعل هناك وجوه أخرى لها ولكن ينبغي الاقتصار منها على هذا المقدار في هذا الكتاب.

الحلق والتقصير

وهو الواجب الآخر بعد الهدي الذي يجب القيام به في عيد الأضحى المبارك. وبه ينتهي القسط الأكبر المتزمت من محرمات الاحرام وتكاليفه، ويوجب تحلل الفرد منه الا الطيب والنساء.

وله عدة معاني مهمة:

أولاً: ان الحلق هو أول فعل يقوم به الحاج، حينما يريد ان يتحلل من احرامه. فان الاحرام بعد ان كان يحتوي على جملة من الممنوعات. كان التحلل منه لا محالة بالاتيان باحدى تلك الممنوعات، المحللة في أصل الشريعة على الآخرين، للدلالة على عدم الالتزام بالاحرام من الآن فصاعداً. وقد اختار الله تعالى لعباده الحجاج الحلق والتقصير ليكون قائماً بهذه المهمة.

ثانياً: اننا حين ننظر الى الشعر والى حلاقته، نجد له عدة معاني متعارفة عند الناس يمكن تطبيق أي منها على المفهوم الشرعي. ونعطي لكل واحد منها رقماً من المصلحة.

فمن ذلك: ان الشعر يعتبر جمالاً للإنسان وتكون حلاقته، نوعاً من الزهد والاعراض عن الدنيا.

ثالثاً: ان الشعر قد ينظر اليه على انه نوع من الوسخ والازعاج، فيكون حلقه او تقصيره تنظيفاً وتجملاً. ولطالما أمرت الشريعة بالنظافة والتنظيف.

رابعاً: ان الحلق قد ينظر اليه في بعض الأعراف كعقوبة على بعض أفعال الاجرام.

ومن هنا يكون الحلق في الحج رمزاً على الاعتراف بالذنب واستحقاق

العقوبة، بل من قبيل انزال الفرد العقوبة على نفسه اختياراً.

خامساً: ان الحلق انقاص من جمال الجسم، فيكون مندرجاً في مفهوم ضرورة انقاص الشهوات واللذات الدنيوية ومحاربة النفس الأمارة بالسوء.

ويختلف هذا الوجه عن الثاني، بانه يحتوي على محاربة النفس الأمارة وليس لمجرد الزهد المستحب.

وقد يعرض هذا الوجه بتوجيه آخر: وهو ان الحلق يعتبر بتراً لجزء من الجسم، فكذلك يجب بتر الشهوات السيئة. كما يجب أيضاً بتر الأعضاء المذنبة من الجسم كيد السارق وبتر العضو الفاسد في المجتمع.

سادساً: ان الحلق يكون خلال هذه العصور للجنود عند أول تجنيدهم. فيكون الحلق في الحج دليلاً ورمزاً، على استعداد الفرد للتجنيد لطاعة الله وتفريغ الجسم والنفس لذلك سواء على المستوى الفردي او الاجتماعي او غيرهما.

فهذه ستة وجوه، واذا اعتبرنا التوجيه في الوجه الخامس وجهاً بحياله، فتكون لدينا سبعة وجوه من المصلحة، بعضها فعلية وبعضها رمزية، وبعضها حكمية وهو الوجه الأول.

وأيضاً، لا نقول ذلك على وجه الانحصار وانما نكتفي به لمجرد الاختصار.

رمي الجمرات

اذا كانت الكعبة المشرفة هي الرمز المادي لتوحيد الله تعالى، وكان الطواف واستلام الحجر، هو العمل الأساسي الذي يمثل الاخلاص له، وجعل توحيده المركز الحقيقي للاحساس والسلوك في كل أيام الحياة.

فما أحرى ان يكون هناك رمز آخر يضاد هذا الرمز ويناقضه. ولئن كانت الكعبة مستقطبة لكل معاني الخير والعدل، باعتبارهما المتوجين الأساسيين لعقيدة التوحيد. فان الرمز الآخر لابد ان يستقطب كل معاني الشر والظلم، باعتبارهما المتوجين الأساسيين لما ترمز اليه الجمرة، وهي فكرة الشيطان.

ولئن كان الطواف تعبيراً عن الولاء للخير والعدل، واظهاراً عملياً لتأييدهما،

فان رمي الجمرة بالحصى هو العمل المهم في اظهار الشجب والاستنكار العملي للشر والظلم وبشجبهما يفهم الفرد بوضوح شجب كل فكرة ناتجة عنهما او عمل مترتب عليهما من الكفر والضلال والعصيان والانحراف، وما تستتبعه هذه الأمور من ذنوب وموبقات.

على اننا لا يجب ان نغفل بهذا الصدد، فرقاً أساسياً، بين هذين الرمزين المستقطبين، فالكعبة بما انها رمز عن الله سبحانه وعن توحيده، اذن فيجب ان يبقى الرمز واحداً لا يتعدد.

على حين ان الجمرة، بما هي رمز عن الشيطان، والشياطين كثيرون بنص القرآن الكريم، فقد ناسب ان يتعدد الرمز بتعدد المرموز اليه.

فمن هنا نستطيع ان نعزو تعدد الجمرات الى الرمز عن تعدد الشياطين، كما يمكن ان تعزى الى تعدد وجهات الفساد والظلم الصادرة عن الشيطان.

ونستطيع ان نلاحظ في هذا الصدد، ان القسط الواجب من اظهار الولاء لله عز وجل بالطواف يعادل في العدد تقريباً ما تناله كل جمرة من دفعات الاستنكار والرمي. فالطواف الواجب ثلاثة: طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء.

وعدد دفعات الرمي لغير جمرة العقبة ثلاثة أيضاً، مرة في اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ومرة في اليوم الثاني عشر ومرة في اليوم الثالث عشر. والرمي في جمرة العقبة ثلاث أيضاً لمن خرج من منى في النفر الأول. وهو اليوم الثاني عشر... وهي أربع لمن بقي للنفر الأخير، أي اليوم الذي يليه، فتزيد على أختيها جمرة واحدة هي المرة التي ترمى يوم العيد، لأنها أهم منهما، و(عقبة) كؤود في طريق الخير.

كما اننا اذا لاحظنا عدد أشواط الطواف وعدد الحصى المرمي في كل جمرة لرأيناه متحداً أيضاً، وهو السبعة في كلا الحالين فنفهم من ذلك معنى مهماً وهو: ان الوازع الى الله تعالى والوازع عن الشيطان يجب ان يكونا متعادلين في نفس الإنسان متعاونين في تربيته وكماله. وأي منهما نقص عن الآخر، كان في ضرر الفرد لا محالة.

ولعل من الطريف ان نلاحظ تشريعاً بسيطا في الحج، لا يكاد يكون ملفتاً

للنظر في ذلك الخضم الهائل من الأعمال المتواصلة، وهو استحباب جمع الحصيات، من أرض المشعر الحرام، لاستعمالها في رمي الجمرات.

انه ليعطي رمزية كاملة وواضحة عن ان الفرد يجمع سلاحه ضد الشيطان من بقعة الهية مقدسة من أرض الله تعالى، وهذا صادق دائماً على المستوى الدنيوي والأخروي، المادي والمعنوي.

ولعل من المستطاع ان نستفيد رمزية الجمرة عن الشيطان من تسميتها بهذا الاسم نفسه. باعتبار ان الجمرة من النار. وخلقة الشيطان من النار كما نص عليه القرآن الكريم.

ولا يخفى ما في تشريع رمي جمرة العقبة، التي هي أهم رموز الشيطان، في يوم الأضحى المبارك، وتجمهر المسلمين حولها طول النهار راجمين مستنكرين، لا يخفى ما فيه من الاعلان الواضح على رؤوس الأشهاد عن هذا المعنى الجليل، وهو استنكار الشيطان وشجب أعماله ومغرياته من قبل جميع المسلمين.

هذا، وقد سمعنا في الفصل السابق عند الحديث عن (منى) بعض الروايات الدالة على هذه الرمزية التي قلناها، وقد ناقشنا هناك الزعم القائل بأن رمي الجمرات انما هو استمرار لرجم قبر أبي رغال الذي دل ابرهة الأشرم على الطريق، عندما كان قاصداً هدم البيت الحرام.

فالصحيح، على أي حال، ليس هو ذلك، بل هو الرمزية عن الشيطان. كما هو المشهور والوارد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى هذا، فالشيطان هو الجدار المضروب بالحصى. واما الحصى نفسه، فهو السلاح المقدس الوارد من أرض الله الحرام (المشعر) لمكافحة الشيطان.

وبهذا ينبغي ان نختتم هذا الفصل المخصص للحديث عن حكم الحج ومصالحه، لأننا نكون الآن قد استوعبنا القسم الأهم من أفعال الحج التي يمكن فهم مصالحها، والاحاطة بعض الشيء بحكمة تشريعها. والله هو العالم بحقائق الأمور ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[1] جل جلاله.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٥٥].

فصل

الاستطاعة

وهي من المفاهيم المأخوذة بمادتها من القرآن الكريم. في قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1].

وحيث اننا نعتبر ان التعريف بالمفاهيم الرئيسية من وظيفة هذا الكتاب، اذن ينبغي ان نتحدث عن الاستطاعة.

وقد وجدنا ان الأفضل ان نعتمد على متن او أكثر في الحديث عنها لنتصدى بدورنا للاستدلال والمناقشة حول ما يقوله الماتن. والمتن قد يكون هو العروة الوثقى وقد يكون مناسك الحج لآية الله الخوئي ـ مد ظله ـ[2]: نختار منها على قدر الحاجة.

وأول ما يمكن أن نواجهه في هذا المفهوم ما قاله في العروة[3]: (لا خلاف ولا اشكال في عدم كفاية القدرة العقلية في وجوب الحج، بل يشترط فيه الاستطاعة الشرعية).

فأن المأخوذ في الآية الكريمة هو مفهوم الاستطاعة، والذي يمكن ان يكون مصداقاً له أحد أمور:

الأمر الأول: القدرة العقلية. بمعنى ان يكون المكلف قادراً على الحج عقلاً، مهما ترتب على ذلك من مصاعب وأضرار.

---

(١) [سورة آل عمران: الآية ٩٧].

(٢) [أشار السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ في بداية الجزء الأول من هذا الكتاب الى أن متن الكتاب كتب في حياة المحقق الخوئي رحمه الله].

(٣) ج ١. ص ١٤٥.

الأمر الثاني: القدرة العرفية، بمعنى ان يصدق عرفاً انه قادر على الحج، سواء وجدت له جميع شرائط الاستطاعة الفقهية الآتية ام لا. ولا اشكال ان بعضها دخيل في الصدق العرفي كالقدرة المالية والوقت وتخلية السرب وصحة البدن.

الأمر الثالث: القدرة الشرعية، ملحوظاً فيها خصوص الأدلة النافية للتكليف، أعني أدلة نفي الحرج والعسر والضرر ونحوها. فان كان المكلف مصداقاً لبعضها لم يكن قادراً شرعاً لانتفاء التكليف بالنسبة اليه، بخلاف ما لو كان مصداقاً لعدم الجميع، فانه يكون قادراً ومستطيعاً، وان لم يكن جامعاً لشرائط الاستطاعة الآتية.

الأمر الرابع: القدرة الشرعية، كما وردت في الروايات الخاصة، من الزاد والراحلة والوقت والأمن في الطريق وتخلية السرب وغير ذلك مما يأتي.

فلابد ان نفحص هذه الوجوه جميعاً كل منها ضمن جهة من الكلام:

الجهة الأولى: في القدرة العقلية:

قال سيدنا الأستاذ[1]: (ان مقتضى حكم العقل اعتبار القدرة والتمكن من الحج كسائر التكاليف والواجبات الالهية، والآية الكريمة أيضاً تدل على ذلك. ولا تزيد على حكم العقل. فان الاستطاعة المذكورة فيها هي القدرة والتمكن. فالآية ارشاد الى ما حكم به العقل، ويكون الحج بمقتضى العقل والآية المباركة واجباً عند التمكن والقدرة).

وفيما قاله مواقع للنظر والمناقشة:

أولاً: اننا لا يمكن ان ننفي كون الحج كسائر التكاليف تعتبر فيه القدرة العقلية لوضوح انه بدونها لا يكون واجباً جزماً وانما الكلام فيما هو الزائد عن ذلك من الشرائط.

لأننا تارة نلحظ القدرة من حدها الأدنى وأخرى نلحظها من حدها الأعلى. وباللحاظ الأول، يكون الحج كسائر التكاليف في اشتراطها. اذ لا معنى للتكليف مع عدم توفر الحد الأدنى من القدرة. لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق.

---

[1] معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ٧٧.

واما باللحاظ الثاني، فهو الذي ينبغي ان يكون مبحوثا في المقام لأجل تحديد مقداره وشرائطه كما يأتي. وكأن السيد الأستاذ لاحظ الجانب الأول، وأهمل لحاظ الجانب الثاني.

ثانياً: ان المراد بالاستطاعة في الآية ليست هي القدرة العقلية بل القدرة العرفية، كما سيأتي. وذلك بعدة تقريبات نذكر أهمها:

الأول: اننا لا يجب ان نفهم الأدلة بالفهم العقلي بل بالفهم العرفي. والفهم العقلي، وان كان دالاً على ما ذكره، الا ان الفهم العرفي حاكم عليه لا محالة ومقيد له باعتباره أخص منه في المورد.

الثاني: ان سائر التكاليف لم يرد فيها القيد اللفظي بالقدرة او الاستطاعة ونحوها، فبقينا نحن وحكم العقل بلزوم حصول القدرة بأدنى مستوياتها. واما حيث تؤخذ القدرة والاستطاعة في لسان الدليل، فهذا يعني ان الأمر يختلف عن سائر الأدلة.

اذ لو كان الحج في نظر الشارع كذلك لأمر به ابتداء بدون اشتراط الاستطاعة، كما فعل في سائر التكاليف. وحيث فعل ذلك، فقد أوكلنا الى معنى جديد خارج ما نفهمه من غيره.

الثالث: انه يمكن ان يقال ان القدرة تختلف عن الاستطاعة في المفهوم، فبينما تدل القدرة على مجرد الشرائط العقلية للتمكن... تدل الاستطاعة على ما هو أكثر من ذلك، وخاصة اذا التفتنا الى قوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فقد أخذ حرف الجر (الى) وأخذ المفعول به (سبيلاً) قيوداً لها.

وهي قرائن على لزوم فهم المغايرة بينها وبين القدرة او قل: على لزوم الفهم العرفي من الاستطاعة، او الاستطاعة العرفية. لأن السبيل هو الطريق، والطريق بالمعنى العام يشمل أموراً حياتية كثيرة كالمال وتخلية السرب وحرف الجر المشار اليه يدل على لزوم توخيها والحصول عليها.

اذن، فالقدرة العقلية وحدها غير ملحوظة في الآية، وليست الآية ارشاداً لحكم العقل، بل تحتوي على مفهوم زائد تأتي الاشارة الى تفاصيله.

الجهة الثانية: في القدرة العرفية.

وهي التي ينبغي فهمها من الآية الكريمة، كما أسلفنا. كل ما في الأمر انه قد يقال: ان القدرة العرفية أعم من الاستطاعة الشرعية الآتي ذكرها. فقد يكون الفرد مستطيعاً عرفاً ولا يكون مستطيعاً شرعاً، كما في وضع المال عند أهله والرجوع الى الكفاية.

وعلى أي حال، فلو بقينا نحن والآية الكريمة، لحملناها على المعنى العرفي وقلنا بوجوب الحج عند الاستطاعة العرفية. الا اننا سنرى ان الأدلة الواردة تقيد ذلك بعدة أمور لابد من ملاحظتها. فان كانت تلك الأمور لا تزيد على الاستطاعة العرفية، فهو المطلوب. وان كانت زائدة وجب تقييد الآية الكريمة بها.

الجهة الثالثة: في القدرة الشرعية المفهومة من أدلة نفي الضرر والحرج ونحوها.

غير ان هذه القدرة ان اندرجت في القدرة العرفية فهو المطلوب. وان لم تندرج فيها، بتقريب: ان القدرة العرفية أخص من ذلك ولا يعتبر كل من لا يتضرر او لا يتحرج قادراً عرفاً، بل يحتاج الى أسباب أخرى قد تكون خارجة عن الاختيار.

اذن فهذه القدرة، ليست عقلية كما هو واضح لأنها أخص منها ولا عرفية، كما أسلفنا. فلا يبقى لها محصل مستقل.

فان قيل: اننا نفهم من نفي العسر والحرج والضرر، نفي التكليف لمن لم يكن قادراً عرفاً، لشكل من أشكال العفو والرحمة الشرعية.

ويجاب ذلك: اننا لا نضايق ان من كان لديه عسر او حرج او ضرر غير قادر عرفي، الا ان الكلام في ان من انتفى عنه ذلك فقط، يصبح قادراً عرفاً، من دون حاجة الى أسباب أخرى. ولا أقل من احتماله.

الجهة الرابعة: في القدرة الشرعية المستفادة من أدلة الاستطاعة وحيث يقع نوع من التعارض بين القدرة العرفية وهذا المعنى، يكون هذا المعنى أخص بلا اشكال، فيكون مقدماً عليه مع تمامية دليله.

اذن، فالصحيح هو أخذ الاستطاعة بهذا المعنى ومن المعلوم ان السنة الشريفة حجة في تفسير القرآن الكريم وتقييده. فان كان معنى الاستطاعة في الآية مردداً، فقد

فسرتها السنة الشريفة. وان كان محدداً بالقدرة العقلية او العرفية، وهما أعم من هذا المعنى الأخير، فقد قيدته السنة. فلابد من الأخذ بالدليل المقيد.

واما تفاصيل ذلك، فهو ما سيأتي تدريجاً.

قال في العروة[1]: الاستطاعة الشرعية. وهي كما في جملة من الأخبار: الزاد والراحلة. فمع عدمهما لا يجب وان كان قادراً عليه عقلاً، بالاكتساب ونحوه. انتهى.

اما الكلام في اشتراط الزاد والراحلة للحج، وتفسير الاستطاعة به. في مقابل بعض الروايات الدالة على وجوب الحج، بدونها، فهو كما سوف نشير.

في الصحيح عن محمد بن يحيى الخثعمي[2] قال: **سأل حفص الكناسي أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. ما يعني بذلك؟ قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج.** الحديث.

ومعتبرة السكوني[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سأله رجل من أهل القدر فقال: يا ابن رسول الله أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. أليس قد جعل الله لهم الاستطاعة؟ فقال: ويحك انما يعني بالاستطاعة الزاد والراحلة وليس استطاعة البدن.**

وصحيحة هشام بن الحكم[4] عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. ما يعني بذلك قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.** الى عدد آخر من الروايات.

ولا يخفى ان تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة فقط. كما سمعناه من العروة غير صحيح، لأنه مقيد في هذه الروايات المعتبرة وغيرها بغيرها أيضاً. اللهم الا ان

---

[1] ج ١. ص ٧٧.

[2] الوسائل: ج ٨. أبواب وجوب الحج وشرائطه. الباب ٨. الحديث ٤.

[3] المصدر: الحديث ٥.

[4] المصدر: الحديث ٧.

يراد ملاحظة طرف القلة أعني زوال الاستطاعة بزوال الزاد والراحلة. كما ربما هو المقصود في معتبرة السكوني التي اقتصرت عليهما.

كما يمكن ان نفهم من الزاد والراحلة، بعد التجريد عن الخصوصية، كل ما كان ميسراً للحج على غرارها مهما كان شأنه. كما هو قريب من الذوق العرفي.

كل ما في الأمر ان الشارع المقدس أخذ الأمور التي يكون التيسير للحج بها نوعياً للناس، لكن قد يوجد من الناس من لا يكفيه هذا المقدار من الشرائط كالمريض. كما قد يوجد قسم من الناس يكون هذا المقدار زائداً على حاجته وفائضاً عن امكانه، بحيث يكون الحج متيسراً له تماماً بدون بعض هذه الشروط، كالمشي ونحوه. فيكون مستطيعاً أيضاً.

وعلى أي حال، فهناك من الروايات ما يدل على ذلك:

منها: صحيحة معاوية بن عمار[1] قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه دين أعليه ان يحج. قال: نعم. ان حجة الاسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين، ولقد كان أكثر من حج مع النبي صلى الله عليه وآله مشاة ولقد مر رسول الله صلى الله عليه وآله بكراع الغميم[2] فشكوا اليه الجهد والعناء. فقال: شدوا أزركم واستبطنوا. ففعلوا ذلك فذهب عنهم.

ومنها: صحيحة الحلبي[3] قال: قلت له: فان عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك أهو ممن يستطيع اليه سبيلاً. قال: نعم، ما شأنه يستحيي ولو يحج على حمار أجدع أبتر. فان كان يستطيع (يطيق) ان يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحج.

ومنها رواية أبي بصير[4] قال: قلت، لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل: ولله على الناس حج البيت. قال: يخرج ويمشي ان لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشي. قال: يمشي ويركب قلت: لا يقدر على ذلك، أعني المشي. قال: يخدم القوم ويخرج معهم.

---

[1] الوسائل: أبواب وجوب الحج. الباب ١١. الحديث ١.

[2] [موضع بين مكة والمدينة. انظر معجم البلدان للحموي: ج ٤. ص ٢١٤].

[3] المصدر [الوسائل]: الباب ١٠. الحديث ٥.

[4] المصدر: الباب ١١. الحديث ٢.

وبعض الروايات الأخرى.

وللجمع او التفضيل بين هذه الروايات، عدة وجوه، نذكر أهمها:

الوجه الأول: ان نفهم من (الزاد والراحلة) الواردة في الطائفة الأولى، بعد التجريد عن الخصوصية، كما سمعنا، كل ما يكون سبباً لتيسير السفر، فيشمل صورة انعدام الزاد والراحلة او قلتهما مع وجود التيسير.

الا ان هذا وحده لا يكفي، لأن الطائفة الثانية المعارضة كالصريحة في عدم التيسير، وان المكلف يخدم او يركب بعضاً ويمشي بعضاً ومن الواضح عرفاً ان هذا غير مندرج في الحج الميسر.

الوجه الثاني: ما فهمه عدد من القدماء[1] من روايات الطائفة الأولى التي تشترط الزاد والراحلة، انهما انما كانا مشترطين مع الحاجة اليهما، واما مع عدم الحاجة فهما غير مشترطين.

وبالرغم من ان هذا الفهم غير عرفي، لوضوح الحاجة الى الراحلة والزاد حتى لأهل مكة في الذهاب الى منى وعرفات، فضلاً عن غيرهم.

الا انه لو تم لا يكون وجهاً كافياً للجمع بين الطائفتين، لوضوح ان الطائفة الثانية ظاهرة بالحاجة الى الراحلة، وهي مع ذلك تأمر بالحج مشياً. ولذا يقول: لا يطيق المشي او يقول: يمشي ويركب. فالتعارض مستحكم.

الوجه الثالث: اننا يمكن ان نفهم من المشي مطلق الانتقال بما فيه السفر على واسطة النقل او الراحلة. ولذا قد تعبر عمن سافر: انه مشى. يعني ذهب مسافراً.

ومعه يرجع معنى الطائفة الثانية، الى الأولى. ويكون الأمر بالمشي أمراً بالسفر، المساوق مع استعمال الراحلة عرفاً، لا أقل من انه أعم منها فيقيد بها.

ولكن هذا الوجه أيضاً غير تام، لا للمناقشة باستعمال المشي في معنى السفر. بل لأن روايات الطائفة الثانية كالصريحة بخلاف ذلك لأنه يقول: يركب ويمشي. نعم هو ينطبق ـ لو تم ـ على ما في صحيحة معاوية بن عمار حيث يقول عليه السلام: **ان حجة**

---

[1] [انظر مدارك الأحكام: ج ٧. ص ٣٦ وما بعدها. جواهر الكلام: ج ١٧. ص ٢٥٠. معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ٨٤].

الاسلام واجبة على من أطاق المشي من المسلمين. يعني السفر، بحسب هذا المعنى.

الا انه يقول بعد ذلك: ولقد كان أكثر من حج مع النبي ﷺ مشاة، ولا معنى على حمله بمعنى المسافرين. فان الفعل بأقسامه يمكن ان يحمل على ذلك دون المشتق بحسب الذوق العرفي.

الوجه الرابع: ما اختاره السيد الأستاذ، مما يمكن تصيده من كلماته في هذه الأمور[1]:

وهو: ان جملة من مضامين هذه الروايات مما أعرض عنه المشهور بل الاجماع. وكل ما كان كذلك فهو ساقط عن الحجية. اذ لا يوجد من يقول بوجوب الحج مشياً على اطلاقه، أعني ولو كان البلد بعيداً او من يقول: انه يخدم القوم ويخرج معهم. ومع ذلك يكون حجه مصداقاً لحجة الاسلام.

ومعه تسقط الطائفة الثانية عن الحجية او تحمل على الحج الاستحبابي.

الوجه الخامس: اننا نقيد الطائفة الثانية بأدلة الحرج والضرر فينتج وجوب الحج مشياً مع عدمها وان لم توجد الزاد والراحلة. فيبقى الباقي مع توفرها.

وهنا لا يمكن ان يقال: انه بعد تقييد الطائفة الثانية، تبقى أعم من الطائفة الأولى فنخصصها بها.

فانه يقال: **أولاً:** ان الظهور الناتج من التقييد ليس ظهوراً أولياً عرفياً، قابلاً للتقييد، خاصة اذا كان المقيد أدلة عامة كأدلة الضرر والحرج، بل يكون من قبيل ورود مقيدين على دليل واحد.

ثانياً: انه لا معنى لتقييد المشي بوجود الزاد والراحلة عرفاً. لأنه يصبح المعنى: انه يجب المشي اذا كان له زاد وراحلة. والمحصل العرفي هو ان المشي مناف لركوب الراحلة، فلا يمكن تقييده بها.

الوجه السادس: ان الطائفة الأولى التي تأمر بالحج مع الزاد والراحلة أوضح وأصرح، فيجب الأخذ بها. وهذا ما اختاره السيد الأستاذ[2].

---

[1] [معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ٨١ – ٨٣].

[2] معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ٨٣.

الا ان هذا غير صحيح. لوضوح ان روايات الطائفة الثانية كالصريحة في مضامينها. وقد ذكر السيد الأستاذ ذلك خلال كلامه. ولا حاجة الى استعراض مضامينها.

الوجه السابع: ان مضمون الطائفة الأولى مركوز في أذهان المتشرعة جداً. وان لم يكن اجماعاً كاملاً. مضافاً الى الشهرة الواسعة المتيقنة. الأمر الذي يجعلها مطمئنة الصحة، ويجعل معارضيها مطمئن السقوط. والاطمئنان حجة. ولابد من حمل الطائفة الثانية على الاستحباب.

هذا مضافاً الى بعض المناقشات في الطائفة الثانية لا حاجة الى الاطالة فيها.

فان قيل: انه لا يمكن حملها على الحج المندوب ولا الجامع بين الوجوب والندب، بل المراد منها خصوص الواجب:

أولاً: لورودها مورد تفسير الآية الكريمة، والمراد منها الحج الواجب بلا اشكال.

ثانياً: ان صحيحة معاوية بن عمار صرحت بحجة الاسلام. وهي خاصة بالواجبة.

وهذا ونحوه هو الذي اضطر صاحب العروة على حملها على من استقرت حجة الاسلام في ذمته. ولكنه قال أيضاً انه بعيد عن مضمونها. والمهم هو اعراض الارتكاز المتشرعي عنها كما قلنا. مع ايكال علم هذه الطائفة الى أهله.

ولا يبعد ان تكون الحكمة من صدورها هو التأكيد على أهمية الحج ووجوبه، بحيث يكون اهلا لأنجازه ولو بالمشي او بالذلة او بمختلف الصعوبات.

قال في العروة[1]: (لا فرق في اشتراط وجود الراحلة بين القريب والبعيد، حتى بالنسبة الى أهل مكة. لاطلاق الأدلة. فما عن جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة اليهم لا وجه له).

لا اشكال بشمول الاطلاق لهذه الصورة في الروايات التي تنص على الراحلة. وانما المهم السؤال عما اذا كان يوجد بعض التقريبات التي نخرج بها من هذا الاطلاق.

---

[1] المصدر: ٨٥.

التقريب الأول: ان المفهوم عرفاً من الراحلة انها مستعملة في السفر البعيد. الأمر الذي يعطي ظهوراً في دليلها بالاختصاص به. الا انه غير صحيح لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: ان الراحلة نحتاجها في السفر القريب والبعيد وجداناً، فالأصل الموضوعي للتقريب غير صحيح فضلاً عن الظهور المترتب عليه.

ثانياً: انه لو تم الأصل الموضوعي، فان الظهور قابل للمناقشة بحيث يكون قابلاً لتقييد الاطلاق بنحو القرينة المتصلة، كما هو المدعى. وخاصة مع عطفها على الزاد الذي يحتاج اليه كل مسافر.

التقريب الثاني: ان الواجب بنص الآية الكريمة، حج البيت دون عرفات ومنى. فلا يكون اشتراط الراحلة شاملاً لخروج أهل مكة الى عرفات.

وهذا أيضاً غير تام لعدة وجوه نذكر منها:

أولاً: ما ذكره السيد الأستاذ من ان الفرد من أهل مكة يحتاج الى قصد البيت بعد الموقفين لطواف الحج ونحوه فيكون مشمولاً للأمر باشتراط الراحلة.

الا ان هذا قابل للمناقشة لوضوح ان الآية تشترط الراحلة لقصد البيت الحرام لأول مرة. يعني ما اذا كان الوصول الى البيت هو أول أفعال الحج لا آخرها.

ثانياً: ان الموقفين لم تنص عليهما الآية الكريمة، فان اقتصرنا عليها لم يجب الحج بشكله المعروف. وانما المهم تفسير السنة الشريفة لها. ولا يبعد ان يقال: ان المراد بالحج بالآية هو الوظيفة الشرعية المعروفة... بما فيها الذهاب الى عرفات وغيرها. وليس هذا فهماً متأخراً، بعد ان حج النبي ﷺ على ذلك.

ومعه فالآية الشريفة شاملة للذهاب الى عرفات كما هي شاملة للذهاب الى البيت، كل فرد حسب وظيفته.

نعم، لا يبعد اذا كان حال الفرد في المشي كحاله في الراحلة، اما لقربه او لقوته او لغير ذلك من الأسباب. فلا يبعد ان لا تكون شرطاً له. ولا أقل من الاحتياط بحجه. الا انه فرد نادر لا يعتني به عرفاً.

قال في العروة[1] المراد بالزاد هنا:المأكول والمشروب وسائر ما يحتاج اليه المسافر من الأوعية التي يتوقف عليها حمل المحتاج اليه وجميع ضروريات ذلك السفر، بحسب حاله قوة وضعفاً، وزمانه: حراً وبرداً. وشأنه شرفاً وضعة.

والمراد بالراحلة: مطلق ما يركب، ولو مثل سفينة في طريق البحر. واللازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوة والضعف. بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة والشرف كماً وكيفاً... الى آخر ما قال.

اما تعميم الزاد لكل ما يؤكل ويشرب والراحلة بكل ما يركبه فهذا واضح عرفاً. وهو أمر يختلف من زمان الى زمان ومكان الى مكان.

ولا يقال: بأن شمول الزاد للشراب لا يخلو من نقاش، لأننا نقول: ان المفهوم من الزاد ليس خصوص ما يؤكل بل ما يحتاجه الفرد في وجبات الطعام عادة. وهو شامل للشراب. او باعتبار ان الشراب من شؤون الطعام عرفاً.

واما الأوصاف الأخرى كالقوة والضعف والقرب والبعد والضعة والشرف.

فالمأخوذ فيها مرتبتان:

المرتبة الأولى: ان الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يبقى ضعيفاً ووضيعاً. ولا يناسب حاله على الاطلاق.

المرتبة الثانية: ان الفرد له مقدار من الاستطاعة، بحيث يصل الى الحج بدون ذلة، وان لم يكن بشرف، وبدون ضعف، وان لم يكن بقوة. او قل: انه مقدار متوسط من الاستطاعة لا يكفل كل الحاجات، وانما يكفل عدم المضاعفات المنظورة عادة.

اما في المرتبة الأولى، فالمشهور عدم حصول الاستطاعة بهذا المقدار، بالرغم من حصول الزاد والراحلة في الجملة.

ويمكن الاستدلال على ذلك، بعدة وجوه:

الوجه الأول: الشهرة لمن يبني على حجيتها في نفسها، غير ان الصحيح عدم تماميته لاعتمادها على القواعد المتوفرة. فليست شهرة تعبدية لتكون حجة، لو

---

[1] المصدر: ٨٧.

صحت كبراها.

الوجه الثاني: ان نفهم من الزاد والراحلة معناها العرفي الذي يستعمله الناس عادة. وهو الذي يناسب الفرد في الجملة ولا يكون له مضاعفات محتملة.

وهذا غير بعيد في نفسه، ومعه لا حاجة الى تجشم الوجه الآتي.

الوجه الثالث: التمسك بأدلة نفي العسر والحرج.

وهو ما تمسك به السيد الأستاذ[1] وغيره. وأورد عليه: ان أدلة الحرج تنفي الوجوب دون المشروعية، كما هو محل الكلام، ولا يتحصل وجه فني في جوابه دام ظله.

ولكن يمكن ان يجاب:

أولاً: ان أدلة الحرج تنفي من كل دليل دلالته. فان دل على الوجوب دل على نفيه وان دل على المشروعية دل على نفيها، فتأمل.

ثانياً: ان نفي الوجوب يكفينا في سقوط حجة الاسلام وعدم اجزائها لو تكلفها.

ثالثاً: ان ظاهر أدلة نفي الحرج عدم وجود التشريع بالمرة، فلا دليل على بقاء الاستحباب، بعد القول ببساطة الجعل.

أقول: الا ان استعمال أدلة نفي الحرج لا يكفي في المقام، لوضوح ان الفتوى عند المشهور أكثر من ذلك. فلو لم يلزم الحرج لم يفتوا بوجوب الحج ما لم يبلغ الدرجة المناسبة للفرد من جميع الجهات. فالدليل أخص كثيراً من المدعى.

ولا يمكن ان يدعي ان الحرج مساوق لمطلق النقص.

الوجه الرابع: اننا فهمنا من الاستطاعة مفهومها العرفي لا العقلي وهذا المقدار المفروض من الاستطاعة، في المرتبة الأولى ليس عرفياً فلا يكون مشمولاً للآية الكريمة.

فان قيل: انها مفسرة في السنة المعتبرة بمطلق الزاد والراحلة.

قلنا:

---

[1] المصدر: ص ٨٨.

أولاً: ان شمولها للاستطاعة غير العرفية مخالف لظاهر القرآن الكريم، فلا يمكن الأخذ به.

ثانياً: ما عرفناه في الوجه الثاني من كون الزاد والراحلة، أيضاً مأخوذين بالمعنى العرفي أيضاً. فيكونان مناسبين مع ظاهر الآية الكريمة.

اذن فالحج في المرتبة الأولى والأدنى من الاستطاعة غير واجب.

واما المرتبة الثانية: فالظاهر عدم مشموليتها للوجوه السابقة لعدم لزوم العسر والحرج. وانحفاظ معنى الاستطاعة العرفي وكذلك مفهوم الزاد والراحلة العرفي. مع انه مشمول لاطلاق أدلة وجوب الحج، فيجب. ولا نتوخى عدم النقصان في الاستطاعة من جميع الجهات، طبقاً للرغبة والشهوة.

نعم، قد يقال: انه مشمول للوجه الأول، وهو الشهرة، الا ان هذا مخدوش كبرى وصغرى. اما الكبرى فلعدم حجية الشهرة مطلقاً وفي المقام كما سبق. واما الصغرى فلأن المورد خارج عن القدر المتيقن فلا تكون حجة فيه، ويكون مشمولاً ـ في مقابل ذلك ـ لاطلاق أدلة الاستطاعة.

وهذا شامل لمختلف المصاعب اذا كانت قليلة ملحقة بالعدم عرفاً، او مما يتحمله الناس في مثل هذا السفر.

بقي الالماع الى ان صحيحة لأبي بصير[1] سبقت تدل على خلاف ما سبق وفيها[2]: (من عرض عليه الحج ولو على حمار أجدع مقطوع الذنب فأبى فهو مستطيع للحج).

وهذا معناه حصول الاستطاعة في المرتبة الأولى السابقة فضلاً عن الثانية وموردها وان كان هو البذل الا انه يمكن التعميم لغيره بالغاء الخصوصية.

وتقييدها بأدلة نفي الحرج، كما فعل السيد الأستاذ، والمنتج لاختصاصها بما اذا كان هذا السفر على حمار أجدع مناسباً لحاله وشأنه. غير صحيح.

---

[1] [الصحيحة التي مرت هي صحيحة الحلبي في صفحة ٢٩٠ وهي بنفس مضمون صحيحة أبي بصير].

[2] [الوسائل: ج ٨. أبواب وجوب الحج. الباب ١٠. الحديث ٧].

أولاً: للزوم تقييد الأكثر، لأن أكثر البشر ممن لا يناسبهم هذا المقدار من السفر.

ثانياً: ان ظاهرها غير قابل للتقييد، لورودها مورد الحرج لأن الامام عليه السلام، كان يعلم بحصول الحرج في هذا المورد، ومع ذلك أمر به، فيكون من قبيل الأحكام الشرعية الواردة مورد الحرج كالجهاد.

ثالثاً: يمكن ان يقال انه حتى مع التنزل عن الوجه السابق، فان اطلاقها غير قابل للتقييد، الا بدليل ناظر اليه خصوصاً. واما بدون ذلك، فهي واضحة العموم. ومعه يقع التعارض بينها وبين أدلة الحرج.

هذا مضافاً الى ما سبق من ان تحكيم أدلة الحرج غير كاف لمشهور المتأخرين في التقييد، فانهم لا يفتون بحصول الاستطاعة حتى مع هذا المقدار الذي لا حرج فيه.

غير اننا عرفنا ان مضمون هذه الرواية مما أعرض عنه المشهور الذي يكاد ان يكون اجماعاً، فتسقط عن الحجية.

قال في العروة[1]: انما تعتبر الاستطاعة من مكانه لا من بلده. فالعراقي اذا استطاع وهو في الشام وجب عليه. وان لم يكن عنده بقدر الاستطاعة في العراق.

أقول: هذا لعدم الفرق بين البلدان والأمكنة، واطلاق الأدلة بالنسبة اليها.

ولكن يمكن ان يناقش بأحد أمرين:

الأمر الأول: الانصراف الناشئ من غالبية الاستطاعة في البلد، وبدء الحج منه. فيكون للأدلة ظهور بخصوصه.

وهذه الغالبية، وان كانت صحيحة، الا ان وجود الانصراف بقرينة خارجية من هذا القبيل، لا تكاد تصح، الا اذا حصلت ظهوراً فعلياً قابلاً لتقييد الاطلاق بنحو القرينة المتصلة. فهل يكفي ذلك هنا، يكفي الشك فيه لنفي حجيته، ولا أقل من الاحتياط في مطلق الاستطاعة، ولعله متعلق الاجماع.

الأمر الثاني: ان يقاس أمر الحي بالميت وحيث ان الميت ورد وجوب الحج من بلده. فكذلك الحي لا من باب القياس الباطل بل باعتبار الاستشعار بأن مطلق أنواع

---

[1] معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ٩١.

الحج انما تكون من البلد.

فعن أحمد بن محمد[1] عن عدة من أصحابنا قالوا: **قلنا لأبي الحسن يعني علي بن محمد عليه السلام: ان رجلاً مات في الطريق وأوصى بحجة وما بقي فهو لك فاختلف أصحابنا فقال بعضهم: يحج عنه من الوقت فهو أوفر للشيء ان يبقى عليه. وقال بعضهم من حيث مات. فقال: يحج عنه من حيث مات.**

وفي ذلك: عدة مناقشات:

الأول: ان هذه الرواية لا تأمر بالحج من البلد بل من حيث مات ولا توجد أية رواية أخرى تأمر بذلك.

الثاني: ان تعميم هذه الرواية لمطلق الحج عن الميت حتى في غير الوصية الذي هو موردها، لا يخلو من اشكال وان كان أظهر. الا ان تعميمها للحي بعنوان شمولها لكل أشكال الحج، ممنوع.

ثالثاً: امكان المناقشة في سند الرواية، باعتبار الخدش في سند محمد بن أدريس الى عبد الله بن جعفر وليس هنا محل بيانه.

وعلى أي حال فالصحيح ما في العروة من وجوب الحج من مكانه. وهو مختار سيدنا الأستاذ أيضاً. ما لم يسقط بأدلة العسر والحرج او نحوها.

قال في العروة الوثقى[2]: يشترط في الاستطاعة ـ مضافاً الى مؤونة الذهاب والاياب ـ وجود ما يمون به عياله حتى يرجع فمع عدمه لا يكون مستطيعاً.

والمراد بهم من يلزمه نفقته لزوماً عرفياً، وان لم يكن ممن يجب عليه نفقته شرعاً على الأقوى. فاذا كان له أخ صغير او كبير فقير، لا يقدر على التكسب... فالمدار على العيال العرفي.

يدل على هذا الاشتراط خبر أبي الربيع الشامي[3] قال: **سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل:﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ**

---

[1] الوسائل: ج ٨. كتاب الحج. أبواب وجوب الحج وشرائطه. الباب ٢. الحديث ٩.

[2] معتمد العروة الوثقى: ج ١. ص ١٩٩.

[3] [الوسائل: ج ٨]. أبواب وجوب الحج. الباب ٩. الحديث ١.

سَبِيلاً﴾.فقال: ما يقول الناس؟ قال: فقلت له الزاد والراحلة. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: قد سئل أبو جعفر عليه السلام عن هذا فقال: هلك الناس اذن. لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به من الناس ينطلق اليهم فيسلبهم اياه. لقد هلكوا اذن. فقيل له: فما السبيل؟ فقال: السعة في المال. اذا كان يحج ببعض ويبقى بعضاً لقوت عياله. أليس قد فرض الله الزكاة، فلم يجعلها الا على من يملك مئتي درهم.

ورواية الأعمش[1] عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: **وحج البيت واجب على من استطاع اليه سبيلاً وهو الزاد والراحلة مع صحة البدن. وان يكون للإنسان ما يجعله على عياله وما يرجع اليه بعد حجه.**

الا ان كلا الخبرين مخدوشين سنداً وورود أبي الربيع الشامي[2] في اسناد تفسير علي بن ابراهيم، غير مفيد لأنه مخدوش كبرى وصغرى. وللحديث مجال آخر.

والعمدة في الاستدلال عدة وجوه:

الأول: عدم صدق الاستطاعة مع عدم المال الذي يخلفه على عياله. لأنه يصرف المال نفسه في حجه. وانما يكون مستطيعاً اذا لم يلزم من ذلك الضرر على الآخرين من متعلقيه.

الثاني: تحكيم أدلة الضرر والحرج، فانه من الحرج حرمان أسرته من النفقه. وأدلة الحرج عامة وليست خاصة لكل فرد بحياله فان لزم من فعل شخص وجود الحرج على الآخرين لم يجز.

الثالث: ان الحج المفروض فيه تفويت للواجب الثابت في المرتبة السابقة عنه. وهو وجوب النفقة. فبلحاظ تقدم المرتبة، تكون داخلة في موضوع وجود الاستطاعة.

الرابع: ان وجود النفقة الواجبة من الدين، والمشهور وجوب أداء الدين قبل الاستطاعة. وخاصة اذا كان مطالباً به. والمطالبة في المقام ثابتة اذ لو تركهم رب الأسرة لباتوا منقطعين.

---

[1] المصدر: الحديث ٤.

[2] معتمد العروة الوثقى: ص ٢٠١.

والقدر المتيقن من النفقة هي النفقة الواجبة. واما النفقة غير الواجبة، التي أفتى في العروة اسقاطها للاستطاعة. فهو يختلف باختلاف الوجوه السابقة.

فان بنينا على الأخبار، كان المدار صدق (العيال) سواء كانت النفقة واجبة او مستحبة. لورودها في الخبر.

وكذلك الحال في تحكيم أدلة الضرر والحرج اذا صدق الضرر والحرج على من كان ينفق عليه استحباباً.

ولا يبعد ان يكون كذلك. على الوجه الأول، اذا كانت النفقة مستمرة ومعتادة. بحيث يكون انتفاؤها عرفاً سبباً للوحشة. فلا تصدق الاستطاعة مع الاستمرار عليها.

واما على الوجهين الأخيرين فمن الواضح الاقتصار على النفقة الواجبة، لأنها هي الدين والواجب دون غيرها.

وحيث ان الصحيح أحد الوجهين الأخيرين، فالصحيح الاقتصار على النفقة الواجبة، ما لم يحصل الحرج الفعلي او الضرر لمن يصرف عليه استحباباً، فتتقدم.

ذكر سيدنا الأستاذ في المناسك[1] من شرائط الاستطاعة:

(الرجوع الى كفاية. وهو التمكن بالفعل او بالقوة من اعاشة نفسه وعائلته بعد الرجوع).

فان كان على خلاف ذلك لم تحصل الاستطاعة، ولم يجب الحج بمعنى انه لو صرف المال في حجه انقطع مورد رزقه فيما بعد رجوعه.

والاستدلال على ذلك، بوجوه:

أولاً: الأخبار. منها خبر أبي الربيع الشامي على رواية المفيد في المقنعة حيث يقول فيه: ثم يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك اذن.

ومنها رواية الأعمش وفيها: وان للإنسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه بعد حجه. وقد سبقت كلتا الروايتين.

---

[1] ص ١٥.

ومنها: مرسلة الطبرسي[١] وفيها: والرجوع الى كفاية اما من مال او ضياع او حرفة.

غير ان كل هذه الأخبار غير تامة سنداً. لأن أفضلها هو رواية أبي الربيع الشامي، وهو لم يوثق.

الثاني: الشهرة. فانها محرزة، الا ان حجيتها لو كانت انما هي في ظرف كونها تعبدية غير معتمدة على الأخبار. وفي المقام ليست كذلك، فلا تتم.

الثالث: تقديم وتحكيم أدلة الحرج والضرر كما عليه السيد الأستاذ وغيره لأنه مع عدم الرجوع الى كفاية يلزم ذلك غالباً، وهذا صحيح مع تحقق الحرج والضرر دون صورة عدم تحققه. فالأحوط تأمل الحاج في ذلك لنفسه ليحرز حصول الاستطاعة وعدمه.

ومن جملة شرائط الاستطاعة الصحة في الجسم. قال السيد الأستاذ[٢]: (كما ان الحج لا يجب مباشرة على مستطيع لا يتمكن من قطع المسافة لهرم او مرض او لعذر آخر. ولكن تجب عليه الاستنابة على ما سيجيء تفصيله).

وتدل عليه من الروايات:

صحيحة محمد بن يحيى الخثعمي[٣] قال: **سأل حفص الكناسي أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. ما يعني بذلك. قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج.** الحديث.

وصحيحة هشام بن الحكم[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام **في قوله عز وجل: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾. ما يعني بذلك. قال: من كان صحيحاً في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة.**

---

[١] [تفسير مجمع البيان للطبرسي: ج ٢. ص ٣٥٠].

[٢] مناسك الحج: ص ١٢.

[٣] الوسائل: ج ٨. كتاب الحج. أبواب وجوب الحج وشرائطه. الباب ٨. الحديث ٤.

[٤] المصدر: الحديث ٧.

وروايات أخرى أيضاً.

والمفهوم عرفاً من الصحة، ما يكون معه مانع المرض مرتفعاً عن السفر والحج، لا الصحة مطلقاً فلو كان المرض غير مانع فهو مستطيع.

هذا مضافاً الى الاجماع، وتحكيم أدلة الضرر والحرج. فان وجوب الحج مع المرض المانع او أي مانع حرجي، يكون مرتفعاً لا محالة. وان كان يتقدر بقدره عندئذ.

وقال سيدنا الأستاذ[1]: في شرائط الاستطاعة (الأمن والسلامة وذلك بأن لا يكون خطراً على النفس او المال او العرض ذهاباً واياباً وعند القيام بالأعمال).

وتخلية السرب منصوصة في الصحيحتين السابقتين وغيرهما. وهذا له عدة مصاديق:

أولاً: ان لا يكون الفرد مسجوناً عند سلطان عادل او ظالم. فان أمكن له الهرب من سجن الظالم من دون حرج وجب، لأنه يعتبر عندئذ مخلى السرب.

ولا يبعد ان يكون كذلك في سجن السلطان العادل، لأنه لا يجب عليه اتمام عقوبته في حين يكون الحج عليه واجباً. فالهرب مقدمة للواجب، والمفروض امكانه بدون حرج، وليس الهرب مقدمة للوجوب لفرض امكان الهرب منذ هو في السجن.

ثانياً: المنع من السفر مطلقاً او لخصوص الحج. بسبب سلطان عادل او ظالم او أي فرد او فئة. والكلام في امكان السفر عندئذ والتهرب من المنع، ما سبق في الفقرة الأولى. الا اذا كان ممنوعاً من قبل السلطان العادل.

والفرق بينه وبين السجن ان السجن عقوبة، فلا يجب اتمامها على السجين. وان وجب ذلك على الحاكم. في حين ان منع السفر نهي عنه او أمر بملازمة البلد الذي هو فيه، وأمره واجب الاتباع فيقع الحج عبادة منهياً عنها. فيبطل.

وبتعبير آخر: ان بعض المقدمات للحج تكون محرمة فلا تكون الاستطاعة متوفرة.

---

[1] مناسك الحج: ص ١٢.

ثالثاً: الخوف من المعتدين في الطريق ذهاباً واياباً او خلال القيام بالأعمال من قبل فرد او فئة او سلطة، حتى ولو كانت عادلة. فان الحج يكون ساقطاً لعدم الاستطاعة.

رابعاً: الخوف من المعتدين على غيره. كما لو قال له شخص انك لو حججت عملت بفلان كذا وكذا. وكان من شأنه التنفيذ سواء كان فرد او فئة او سلطة عادلة او ظالمة. فان الاستطاعة تكون منتفية.

اما باعتبار ان المقدمة حرام، واما باعتبار تحكيم أدلة الضرر والحرج الذي قلنا انه غير خاص بالفرد بل شامل للمسلمين. يعني بمقدار ما تكون أذيته حراماً.

فلو لم تكن حراماً اما لقلتها او لكونها حداً شرعياً مثلاً. لم يجب العدول عن الحج بل وجب السير فيه. ولذا كان مثاله في الحاكم العادل نادراً.

والمدار هو صدق الاعتداء على مسلم حتى ولو كان رضيعاً او وضيعاً، فضلاً عن غيرهما.

والملاحظ ان الوجه الوحيد الذي يذكره الفقهاء من هذه الأربعة هو الثالث، وهو مورد كلام سيدنا الأستاذ وغيره.

قال سيدنا الأستاذ[1] في شرائط الاستطاعة أيضاً:

(السعة في الوقت. ومعنى ذلك وجود القدر الكافي من الوقت للذهاب الى مكة والقيام بالأعمال الواجبة هناك. وعليه فلا يجب الحج اذا كان حصول المال في وقت لا يسع للذهاب والقيام بالأعمال الواجبة فيها. او انه يسع ذلك ولكن بمشقة شديدة لا تتحمل عادة. وفي مثل ذلك يجب عليه التحفظ على المال الى السنة القادمة. فان بقيت الاستطاعة اليها وجب الحج والا لم يجب) انتهى.

والمراد بالسعة في الوقت ليس فقط وقت السير والسفر، بل الاتيان بالمقدمات الضرورية أيضاً، بما فيها اعداد بعض ما يحتاج اليه في حجه او في معيشته هناك، وبما فيها: وقت المعاملة وأخذ جواز السفر من السلطة.

وقد يكون شاملاً لغير ذلك أيضاً، لأننا عرفنا انه ليس المهم فقط هو المال بل

---

[1] مناسك الحج: ص ١١.

صحة الجسم وتخلية السرب وغيرها. فقد يحصل ذلك في وقت ضيق او يكون مما ينبغي انتظار زواله، ونحو ذلك.

وضيق الوقت يكون على قسمين:

القسم الأول: ما يكون معه ايجاد السفر وسائر المقدمات متعذرا تماماً. عقلاً او عرفاً. ففي مثل ذلك يكون التكليف بالحج تكليفاً بما لا يطاق عقلاً او عرفاً.

القسم الثاني: ما يكون معه ايجاد السفر وغيره مما فيه الضرر والحرج او المشقة ونحوها. فيكون وجوبه مرتفعاً بالأدلة الرافعة للتكليف في مواردها.

وقد سمعنا من السيد الأستاذ انه في مثل ذلك يجب حفظ الاستطاعة الى العام القادم ومراده: حفظ مقدار من المال يكفي للحج. لوضوح ان سائر شرائط الاستطاعة قد لا تكون اختيارية، كما لا يجب حفظ المقدار الزائد من المال.

وهذا الحكم لا شك انه أحوط، وهو مقتضى الاستصحاب. لأن هذا الفرد كان يجب عليه صرف هذا المال في الحج، فالآن كما كان. وهذا وان كان وجيهاً مع بعض التوجيهات، الا انه لا يثبت وجوب الذهاب متسكعاً لو فرط بالمال. فان وجوبه عندئذ يكون مورداً لأصالة البراءة كما هو واضح.

وقد وردت روايات[1] عن حرمة تسويف الحج وتأجيله. الا انها ظاهرة بخصوص التسويف مع التمكن لا مع التعذر.

نعم، الأحوط المحافظة على الاستطاعة حد الامكان، اذا حصلت في أشهر الحج، لأن مقتضى التوقيت هو فعلية الوجوب وهي من الناحية العملية شوال وذو القعدة وذو الحجة. واما رجب فهو منفصل بأشهر ليست للحج، يسقط معها الوجوب المشار اليه.

وبهذا ينتهي الحديث عن شروط الاستطاعة وقد تلخصت بما يلي:

١ـ الزاد ٢ ـ الراحلة ٣ ـ الصحة ٤ ـ تخلية السرب ٥ ـ سعة الوقت ٦ ـ وجود ما يكفي لعياله ٧ ـ الرجوع الى كفاية. وبهذا يتضح معناها تماماً، كما هو المتوقع من العنوان ولا شك انه بقيت هناك تفريعات عديدة مهمة ولكن الأحجى ايكالها للبحوث الخاصة بها في الفقه.

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج. أبواب وجوبه وشرائطه. الباب ٦. أحاديث عدة في الباب].

فصل

الاحرام

وهو من مفاهيم الحج الرئيسية التي ينبغي إيضاحها في كتاب الحج من كتابنا هذا.

وتتلخص أفعال الاحرام بما يلي:

١ ـ الغسل.

٢ ـ النية.

٣ ـ التلبية.

٤ ـ لبس الزي المناسب، غير المخيط للرجال وترك الحلي للنساء.

٥ ـ الصلاة ركعتين.

والأفعال الرئيسية التي تنتج الاحرام هو النية والتلبية. واما الغسل والصلاة فمستحبة، واما لبس غير المخيط فباعتبار حرمة لبس المخيط على المحرم ولبسه موجب للكفارة لا لبطلان الاحرام. وبالتالي فهو من الأحكام المترتبة على الاحرام وليست جزءاً منه.

وهناك مستحبات أخرى كتكرار التلبية والدعاء وغيرها. وهذا بغض النظر عما لا نريد الخوض في تفاصيله من تعيين المواقيت أولاً وكونه للحج او العمرة بأنواعهما ثانياً.

وينبغي الكلام أولاً في:

حقيقة الاحرام

وما قيل او يمكن ان يقال حول ذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: ما نقله السيد الأستاذ[1] عن الشيخ الأنصاري والمشهور: انه العزم على ترك المحرمات وتوطين النفس على ترك المنهيات المعهودة. ولذا ذكروا انه لو بني على ارتكاب شيء من المحرمات بطل احرامه لعدم كونه قاصداً للاحرام.

اما هذا الأخير فهو غير صحيح جزماً:

أولاً: لو كان كذلك لوجب القصد اليه ولو اجمالاً. مع انه لا يجب جزماً. بل لو جهل المحرمات بل لو جهل وجودها أصلاً، لم يخل ذلك باحرامه، ما دام قد جاء بما هو الواجب خلال عقد الاحرام. ولا أقل من جريان البراءة عن هذا الشرط.

ثانياً: انه ظهر من ذلك ان أصل تعريف الاحرام بذلك غير تام. ولا دليل عليه ما لم يعد الى أمر معنوي سنشير اليه في بعض معاني الاحرام التالية.

الوجه الثاني: ان الاحرام هو التلبية، لما يظهر من الأدلة من انه ينعقد بها وانها سبب لوجوده، كما سوف يأتي عند الحديث عنها.

وقد أثار هذا الوجه سيدنا الأستاذ[2] ضمناً وأجاب عليه: بأنه (ليس مرادنا من ذلك ان الاحرام يصدق على التلبية او التلبية صادقة على الاحرام. بل التلبية تلبية الاحرام لا انها بنفسها احرام نظير تكبيرة الاحرام فان المكلف بسبب التكبيرة اذا قصد بها الصلاة يدخل في الصلاة).

وقال: بعبارة أخرى: ما استفدناه من الروايات ان الاحرام شيء مترتب على التلبية لا انه نفس التلبية.

وهذا الكلام على العموم واضح عرفاً. وان كان قابلاً للنقاش في بعض نقاطه. الا ان النتيجة صحيحة.

الوجه الثالث: ان الاحرام هو النية. أعني نية الاحرام.

---

[1] معتمد العروة الوثقى: ج٢. ص ٤٧٨.

[2] المصدر: ص ٤٨٢.

وهذا ما يستفاد من بعض الروايات الدالة على انعقاده قبل التلبية. كصحيحة[١] معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: **صل المكتوبة ثم أحرم بالحج او المتعة وأخرج بغير تلبية حتى تصعد الى أول البيداء الى أول ميل عن يسارك. فاذا استوت بك الأرض راكباً كنت او ماشياً فلبِّ.**

ورواية محمد بن أبي نصير[٢] قال: **سألت أبا الحسن عليه السلام كيف اذا أردت الاحرام؟ قال: اعقد الاحرام في دبر الفريضة حتى اذا استوت بك البيداء فلبِّ.**

ونحوها غيرها.

وقد حملها السيد الأستاذ[٣] على لبس ثوبي الاحرام قال: مما عرفت من صراحة تلك الروايات في حصول الاحرام بالتلبية.

وهذا لا يخلو من شيء. لأن لبس الثياب لا يصدق عليه (عقد الاحرام) كما هو واضح. فاذا تجاوزنا التلبية لم يبق الا النية. وهي تكون غالباً بل الأحوط ان تكون لفظية. فيصدق عليها عنوان (العقد) لا محالة.

ولو خلينا نحن وهذه الروايات لقلنا بذلك. الا ان الروايات الأخرى دالة على توقف الانعقاد على التلبية وعدم وجوب الكفارة على الجماع قبلها. ومن هنا انحصر حملها على ان المراد هو الاتيان بأحد جُزْءَي الانعقاد وهو النية. اذ لا شك بعدم اجزاء التلبية بدونها، كما لا شك بعدم[٤] اجزاء النية بدون التلبية.

الوجه الرابع: ان الاحرام هو لبس ثوبي الاحرام.

وتقريب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: ما سبق في الوجه السابق من الروايات، وخاصة صحيحة معاوية بن عمار. مع ما فهمه السيد الأستاذ منها من ان المراد بها لبس ثوبي الاحرام والتجرد من المخيط.

---

[١] الوسائل: ج ٨. كتاب الحج. أبواب الاحرام. الباب ٣٤. الحديث ٦.

[٢] المصدر: الحديث ٧.

[٣] معتمد العروة: ج ٢. ص ٤٨٢.

[٤] [في النسخة الأصل للكتاب في هذا الموضع كلمة (بدون) ولعل الصحيح ما أثبتناه].

وهذا الوجه غير تام، لما سبق ان ناقشناه فلا نكرر.

التقريب الثاني: ان الفهم العرفي للاحرام هو ذلك لأن الناس لا يرون المحرم الا كذلك، فاحرام الفرد عرفاً بثيابه.

الا ان هذا الفهم العرفي ليس بحجة، لأنه ناشئ من الجهل بالشريعة، وهو فهم لا دليل على وجوده منذ عصر المعصومين عليهم السلام ليكون حجة. مضافاً الى كبرى: ان مثل هذه الاتجاهات العرفية ليست بحجة. لأن العرف حجة في الظواهر وفي المعاملات العرفية. واما حجية مطلق السيرة حتى لو لم يترتب عليه الحكم الشرعي فليس بصحيح.

الوجه الخامس: ما اختاره السيد الأستاذ: من انه الدخول في حرمة الله.

وقد استفاده من المعنى اللغوي حيث ان أهل اللغة ذكروا لكلمة الاحرام معنيين:

أحدهما: ان يحرم الإنسان على نفسه شيئاً كان حلالاً له.

ثانيهما: ان يدخل نفسه في حرمة لا تهتك.

قال[1]: والمعنى الثاني أنسب لأنه يدخل بالتلبية في حرمة الله التي لا تهتك.

وهذا معنى لطيف، لو تم لكن يرد عليه: انه يلزم منه الدور. لأنه أخذ مادة الحرمة في التعريف وهي نفسها موجودة في الاحرام على الفرض.

مضافاً الى الوضوح العرفي في الفرق بين أحرم وحرّم: المهموز والمضاعف من الثلاثي: حرم. وأوضح دليل على الفرق كون المضاعف متعدياً الى المفعول دون المهموز. مما يدل على اختلاف المادة بينهما اختلافاً أساسياً. والمفروض في كلام السيد الأستاذ، وكلام اللغويين الذي نقله انهما بوجه واحد.

هذا مضافاً ـ او ثالثاً ـ: الى التساؤل عن معنى (الحرمة التي لا تهتك) لوضوح امكان هتكها اذا أريد منها تعذر الهتك، كما هو ظاهر اللفظ. وان أريد به الحرمة التي لا يجوز هتكها رجعنا الى الحكم الشرعي بمنع بعض الأمور على المحرم والذي يكون بها هتك الاحرام. فعاد هذا الوجه الى الوجه الأول الذي ناقشه دام ظله.

---

[1] المعتمد: ج ٢. ص ٤٧٩.

الوجه السادس: ان الاحرام حالة معنوية محتوية على شكل من أشكال الاحترام لله والتواضع له والخشوع له. ناتجة من حالة معنوية أخرى تكون بمنزلة السبب لها وهي قصد التجرد لله عز وجل من العلائق الشهوية والمشبوهة.

وبهذا يندفع ما أورد على الوجه الأول من عدم مدخلية قصد الترك في الاحرام. لأن قصد الاحرام غير قصد التجرد. ولا يحتوي مثله على تذكر المحرمات ولو اجمالاً.

كما انه لا يحتوي على مفهوم (الحرمة التي لا تهتك). فان حرمته وان لم يجز هتكها، لكن لا بقصد الاتيان بالمحرمات الاحرامية، بالذات. بل لأن هتك الاحرام يحتوي على اساءة الأدب أمام الله سبحانه بدرجة عالية.

كما انه يكون فعلاً لازماً غير متعد كما هو المفهوم منه لغة وعرفاً.

ولا يحتوي على معنى الحرمة بالمعنى المفهوم وهو المنع الشرعي. نعم، هي من أحكامه المترتبة عليه. بمعنى ان الله عز وجل عين لنا الأشكال التي يمكن ان يهتك بها الاحرام ونهانا عنها. وهي محرمات الاحرام.

وقد يكون هذا الوجه هو المراد ممن قال بالوجه الأول، كما أشرنا هناك، فتأمل.

بقي علينا ان نشير الى الأسباب الأساسية لعقد الاحرام وهي النية والتلبية.

النية

ولا ينبغي ان نكرر ما قلناه عن النية في فصلين منفصلين أحدهما في كتاب الطهارة والآخر في كتاب الصلاة. فان كثيراً مما قلناه وارد هنا. غير ان مضمون النية يختلف.

وما يراد ذكره في الاحرام عدة أمور:

أولاً: القربة وما ساواها من المقاصد المشروحة في تلك الفصول كالحصول على رضاء الله سبحانه.

ثانياً: عنوان الاحرام بما له من معنى اجمالي في علم الله تعالى. وبهذا المقدار يكفي لا محالة. فان عرف المكلف شيئاً أكثر من ذلك كالذي قلناه عن حقيقة الاحرام، أمكن نيته.

ثالثاً: الطلب المتوجه اليه، من الوجوب او الاستحباب.

رابعاً: نوع العمل الذي يقوم به من العمرة او الحج.

خامساً: نوع الحج الذي يقوم به او العمرة التي يقوم بها من تمتع او قران او افراد.

سادساً: الشخص الذي يحج عنه انه نفسه او غيره.

والكلام هنا في مطلبين: أحدهما عن وجوب التلفظ. والثاني: وجوب قصد كل هذه الأمور او كفاية بعضها.

المطلب الأول: في وجوب التلفظ بالنية وعدمه.

والصحيح الذي عليه مشهور المتأخرين، عدم وجوب التلفظ. بل ولا الاخطار وكفاية الداعي، تماماً كنية الوضوء والصلاة. وقد وردت في ذلك عدة روايات أيضاً:

منها: صحيحة حماد بن عثمان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: اني أريد ان أتمتع بالعمرة الى الحج، فكيف أقول؟ قال: تقول: اللهم اني أريد ان أتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك. وان شئت أضمرت الذي تريد.**

وعن منصور بن حازم[2] وغيره قالوا: **أمرنا أبو عبد الله عليه السلام ان نلبي ولا نسمي شيئاً. وقال: أصحاب الاضمار أحب الي.**

ونحوها غيرها.

وهي واضحة بعدم وجوب التلفظ بل الثانية واضحة باستحباب الاضمار ومرجوحية التلفظ.

ولكن قد يقال: انها ظاهرة في شرطية (الاخطار) لأنها تأمر بالاضمار او

---

(1) [الوسائل: ج ٩]. أبواب الاحرام. الباب ١٧. الحديث ١.

(2) المصدر: الحديث ٥.

تقول: أضمرت، وهو معنى الاخطار نفسه.

الا ان هذا قابل للمناقشة لأن الاخطار أخص من الاضمار. فان الاخطار هو استحضار صورة النية في الذهن في حين ان الاضمار يشملها ويشمل الداعي الارتكازي، فانه أيضاً داع موجود مضمر. فيكون الاستدلال بالأعم على الأخص. وتبقى الحصة الأخص وهي الاخطار بدون دليل على وجوبها. ومقتضى البراءة انتفاؤها.

قال في العروة عن النية[1]: يجب ان تكون مقارنة للشروع. فلا يكفي حصولها في الأثناء فلو تركها وجب تجديدها.

ولا وجه لما قيل: من ان الاحرام تروك وهي لا تفتقر الى النية فالقدر المسلم من الاجماع على اعتبارها انما هو في الجملة ولو قبل التحلل. اذ نمنع أولاً كونه تروكاً. فان التلبية ولبس الثوبين من الأفعال. وثانياً: اعتبارها فيه على حد اعتبارها في سائر العبادات في كون اللازم تحققها حين الشروع فيها.

وفيه عدة مناقشات:

أولاً: اننا لو اكتفينا بالداعي، كما سبق، كان الداعي متوفراً ما دام الفرد قاصداً الى الحج حسب تكليفه. بل هو متوفر دائماً حتى مع حين الغفلة النسبية. نعم لو كان خالي البال تماماً ولم يكن قاصداً للحج من الأول. او قصد أموراً معاكسة لما هو تكليفه بطلت نيته. ولا أعتقد ان المؤلف يخص هذه الصور بالقصد.

ثانياً: عرفنا وسنوضح ان لبس الثوبين ليس من الاحرام بل هو من الأحكام المترتبة عليه. بمعنى حرمة لبس المخيط، لا أكثر. وانما يلبس الناس غير المخيط بعد ضم أمرين: أحدهما: حرمة لبس المخيط. ثانياً: التستر الواجب والمستحب. فلو اقتصرنا على الحكم الأول لم يكن للاحرام أية لباس.

ثالثاً: اننا عرفنا ان الاحرام معنى وجودي وليس معنى عدمياً. الا ان احتياجه للنية غير مربوط بذلك، وانما هو مربوط بكونه عبادياً، ومن المسلم به حاجة العبادة الى النية ولو كان عدمياً.

---

[1] معتمد العروة الوثقى: [ج ٢]. ص ٤٨٥.

رابعاً: اننا عرفنا ان التلبية عاقدة للاحرام وليست هي معناه المطابق. فوجود النية ليست لوجود التلبية، كما هو ظاهر المؤلف بل لوجود الاحرام المترتب عليها.

وقال[1] في موضع مقارب: يعتبر في النية التعيين لكون الاحرام لحج او عمرة. الى ان قال: فلو نوى من غير تعيين وأوكله الى ما بعد ذلك بطل. فما عن بعضهم من صحته وان له صرفه الى أيهما شاء من حج او عمرة لا وجه له. اذ الظاهر انه جزء من النسك فتجب نيته، كما في أجزاء سائر العبادات، وليس مثل الوضوء والغسل بالنسبة الى الصلاة. الى آخر ما قال.

وفيه عدة وجوه للمناقشة:

فقوله: لا وجه له. لا وجه له، بل وجهه مضافاً الى أصالة البراءة عن التعيين... صحيحة الحلبي[2] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لبى بحجة وعمرة وليس يريد الحج، قال: ليس بشيء ولا ينبغي له ان يفعل.**

فقد يستدل بها على جواز عدم التعيين وان دلت على مرجوحيته وهي صحيحة السند. ومع التجريد عن الخصوصية، يمكن القول بجواز عدم التعيين في كل التفاصيل. لأنها جميعاً ليست أهم في ارتكاز المتشرعة من الفرق بين العمرة والحج.

الا ان غاية التقريب في دلالتها على عدم التعيين قوله: لبى بحجة وعمرة. الأمر الذي قد نفهم منه الاجمال من هذه الناحية وخاصة اذا التفتنا الى ان تكليفه واحد وليس متعدداً.

الا ان الصحيح عدم دلالتها، فان العطف دل على الجمع لا على الترديد والاجمال (حجة وعمرة). وقوله: وليس يريد الحج. دال على ان النية الارتكازية انما هي على العمرة وليس على الحج. فيكون الاعتماد على النية الارتكازية لا على التلفظ. ولذا قال: ليس بشيء. يعني لا ضرر فيه ولا يكون مبطلاً.

ومن المعلوم اننا لو لاحظنا اللفظ لكان اللفظ الدال على الاجمال او الترديد غيره. ولو لاحظنا الارتكاز لوجدناه في فرض الصحيحة محدداً غير مردد.

---

[1] المصدر: ص ٤٨٧.

[2] [الوسائل: ج ٩]. أبواب الاحرام. الباب ١٧. الحديث ٤.

وعلى أي حال، فقول المؤلف انه لا وجه له، لا وجه له. وان كانت النتيجة هي ما ذكره. وأصالة البراءة عن التعيين انما تجري فيما اذا لم يدل دليل على وجوب التعيين. وهذا ما سنبحثه عما قليل.

وثانياً: قوله: انه جزء من النسك فتجب نيته. غير تام لوضوح ان مجرد كونه جزءاً لا يبرر وجوب النية اذ لا تجب نية كل التفاصيل في الاحرام بالضرورة. اذن فالكبرى غير تامة.

وثالثاً: قوله: ليس مثل الوضوء والغسل بالنسبة الى الصلاة.

وتوضيحه: انه كما لا يجب قصد الصلاة او قصد أي ما يتوقف على الطهارة في الوضوء، كذلك في الاحرام لا يجب قصد غاياته من العمرة او الحج.

ولو غضضنا النظر عن الفرق بأن الوضوء مستحب ذاتي والاحرام ليس كذلك. فالتشابه بينهما ثابت، بعد التجريد عن الخصوصية الا ما دل الدليل على وجوب التعيين فيه، فقد يدل الدليل على ذكر خصوصية دون أخرى، وقد يدل على عدم وجوب قصد أي منها، ولو بأصالة البراءة.

الا ان المؤلف قد يريد جهة أخرى وهي المنع عن التجريد عن الخصوصية لوضوح الفرق بين مفهوم الغسل ومفهوم الوضوء وكذلك أفعالهما في ارتكاز المتشرعة. فيكون تجريد الخصوصية نوعاً من القياس.

الا ان هذا غير صحيح، لأن الجهة المشتركة بينهما هو كونهما معاً مقدمة عبادية. والتجريد عن الخصوصية ينتج ان كل مقدمة عبادية لا يجب فيها قصد الغاية.

والوضوء وان كان مستحباً في نفسه، الا ان الارتكاز المتشرعي يلحظه كمقدمة للصلاة ونحوها، فقياس الاحرام عليه ممكن.

الا ان الذي يهون الخطب ان الذي دل على عدم وجوب قصد التعيين في الوضوء ليس الا الأصل، وليس دليلاً لفظياً ليمكن منه التعميم، لكن كما يمكن اجراء الأصل في الوضوء أمكن اجراؤه في الاحرام ما لم يدل دليل على الخلاف. كما ان مقتضى اطلاق أدلته هو ذلك، فتأمل.

وعلى أي حال، فينبغي لنا الآن ان نعكف على إيضاح هذا الدليل وانه هل يجب قصد الغاية في الاحرام ام لا؟

قصد الغاية في الاحرام:

اما هذا القصد بعنوانه، وكذلك قصد كل الغايات المحتملة، بل المؤكدة، فهو غير واجب جزماً. وانما لابد من فحص الغايات واحدة واحدة لنعرف انها هل هي واجبة القصد، ولو ارتكازاً ام لا؟

وأفضل ما يمكن ان يستدل به في هذا الصدد، تلك الروايات التي نصت على بعض أشكال النية.

كصحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيها: **اللهم اني أريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك. فان عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني لقدرك الذي قدرت علي. اللهم ان لم تكن حجة فعمرة**... الحديث.

الى عدد آخر مقارب لها بهذا المضمون.

وهي تدل على قصد الغاية بقوله: أريد التمتع بالعمرة الى الحج، وبعد التجريد عن الخصوصية ينتج ان كل احرام لابد فيه من قصد الغاية.

الا ان غاية ما تدل عليه هو الاستحباب دون الوجوب. لأنها تحتوي على دعاء وابتهالات الى الله عز وجل، مما هو قطعي الاستحباب وقد اندرجت هذه النية خلاله.

كما انها تحتوي على قوله: فخلني حيث حبستني او قوله: فان لم تكن حجة فعمرة. وهما مستحبان بالاجماع. فبوحدة السياق نعرف استحباب قصد الغاية، ولا أقل من الاحتمال الذي يسمح بجريان الأصل.

الا ان الانصاف ان يقال: اننا بعد ان علمنا كفاية القصد والداعي في النية،

---

[1] [المصدر]: أبواب الاحرام. الباب ١٦. الحديث ١.

كفى القصد الى ما هو متعلق التكليف اجمالاً. وهذا يحصل قهراً حتى مع الجهل والنسيان. مادام المكلف ملتفتاً الى حجه في الجملة.

نعم، لو كان الأمر مردداً واقعاً بين عنوانين، كان لابد من قصد أحدهما المعين ولو اجمالاً، يعني بمقدار: ما في علم الله سبحانه او بقصد الواقع ونحوه. كما لو تردد أمر الحج بين نفسه وغيره او ترددت العمرة بين المفردة والمتمتع بها. وغير ذلك.

اما في غير هذه الصورة، فالقدر المتيقن وجوبه هو قصد القربة مع قصد عنوان الاحرام يعني ان يقول: أحرم قربة الى الله تعالى. وتبقى باقي التفاصيل مجرى الأصل او متعلقاً للاحتياط على أقصى تقدير.

التلبية:

والمتحصل من الأدلة: ان المهم ان يقول: لبيك أربع مرات متقاربة او متوالية، قاصداً بها الامتثال واما تفاصيل التلبية فالأظهر انها مستحبة.

وهذا هو المفهوم من اختلاف نصوص التلبية كثيراً. منها ما هو المشهور: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك. ويستحب أن يضيف: ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك.

وأضيف في بعض الروايات[١]: لبيك بمتعة بعمرة الى الحج. وفي بعضها: لبيك بحجة تمامها عليك. وفي بعضها: لبيك ذا المعارج لبيك. وفي بعضها: لبيك يا كريم لبيك. وفي بعضها: لبيك لبيك عبدك ابن عبديك. وفي بعضها: لبيك في المذنبين لبيك الى غير ذلك.

وفي بعضها مرتين من هذا اللفظ، وعمدتها صحيحة هشام بن الحكم[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام، وهذا يعني كفاية صرف الوجود لهذا اللفظ، بعد التجريد عن

---

(١) [المصدر: الباب ٤٠. الحديث ١. ٢ والأحاديث التي تليهما].

(٢) [المصدر]: أبواب الاحرام. الباب ٤٠. الحديث ٦.

خصوصية التكرار.

الا ان التقليل عن الأربع، يبقى مخالفاً للاحتياط بعد التسالم فقهياً على وجوبه ولو احتياطاً. كما انه من الملاحظ اقتران اللفظ بذكر الله دائماً. مما يدل على عدم كفايته وحده ولو مكرراً. غير ان الذكر لا يتعين بشيء على الأرجح. وكل النصوص محمولة على الاستحباب.

فما ذكره السيد الأستاذ[١] من ان المستفاد من صحيحة معاوية بن عمار لزوم الاتيان بالتلبيات الأربع على النحو المذكور في الصحيحة دون نقيصة في العبارة... محل مناقشة. لمعارضة هذا الظهور بظهور الروايات الأخرى بوجود أشكال أخرى لذكر الله تعالى بين التلبيات. وفيها ما هو صحيح السند. وان لم يكن صحيحاً، فهي عديدة مستفيضة اجمالاً.

كما ان الزيادة على الأربعة مستحب بلا اشكال وان قال بعض بوجوبه[٢]. لأن الصحاح الدالة على الأكثر معارضة بما دل على الأقل كما سمعناه. وهي غير دالة على الوجوب وانما هي دالة على مطلق الطلب، لأن غالبها محتو على الأمر بأمور قطعية الاستحباب. وكذلك الروايات غير المعتبرة مما هو مستفيض.

فنحصل[٣] ان للتلبية الشرائط الواجبة التالية:

١ ـ كونها أربع مرات.

٢ ـ ان تكون مقترنة بالذكر فيما بينها. وخاصة لفظ التوحيد (لا شريك لك).

٣ ـ ان تكون متقاربة في التلفظ زماناً.

٤ ـ ان تكون مقصوداً بها الامتثال والقربة ولو بنحو الداعي. فلو لبى صدفة او للتعلم مثلاً لم ينعقد احرامه.

ويبقى الباقي مستحباً.

---

[١] معتمد العروة: ج ٢. ص ٥٢١.

[٢] [انظر جواهر الكلام: ج ١٨. ص ٢١٥].

[٣] [لعل الأرجح (فتحصل) بدل (فنحصل)].

لبس ثوبي الاحرام:

أشرنا في هذا الفصل الى ان لبس ثوبي الاحرام انما نحتاج اليه لوجود تكليفين:

أحدهما: وجوبي. وهو وجوب ستر العورة.

ثانيهما: تحريمي. وهو حرمة لبس المخيط.

وهذا معناه ان وجوبهما (طريقي) وليس (تعبدياً). فلو غضضنا النظر عن الحكم الأول أمكن الاحرام عارياً. ولو توفر الستر في ثوب واحد او ثلاثة أمكن ذلك.

فما اختاره السيد الأستاذ [1] ودافع عنه من كون الوجوب تعبدياً، محل مناقشة.

حيث استدل أولاً بالسيرة على ذلك. وهي لاشك حاصلة لكل المسلمين. واستشكل بها بأنها لا تدل على الوجوب.

واستدل بعد ذلك بالأخبار: وذكر منها صحاحاً أربعة:

صحيحة معاوية بن وهب[2] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التهيؤ للاحرام. فقال: أطل بالمدينة فانه طهور. وتجهز بكل ما تريد. وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك الماء وتلبس ثوبيك ان شاء الله.**

وصحيحة هشام بن سالم[3] قال: **أرسلنا الى أبي عبد الله عليه السلام. ونحن جماعة بالمدينة انا نريد ان نودعك. فأرسل الينا: ان اغتسلوا بالمدينة فاني أخاف ان يعز الماء عليكم بذي الحليفة، والبسوا ثيابكم التي تحرمون بها. ثم تعالوا فرادى او مثاني.**

وصحيحة معاوية بن عمار[4] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا انتهيت الى**

---

(١) [معتمد العروة الوثقى: ج ٢. ص ٤٦٠ وما بعدها].

(٢) [الوسائل: ج ٩]. أبواب الاحرام. الباب ٧. الحديث ٣.

(٣) المصدر: الباب ٨. الحديث ١.

(٤) المصدر: الباب ٦. الحديث ٤.

العقيق من قبل العراق.... فانتف ابطك وقلم أظفارك وأطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك بأي ذلك بدأت... ثم استك والبس ثوبيك، الحديث.

وصحيحة أخرى له[1] عنه عليه السلام قال: **اذا كان يوم التروية ان شاء الله تعالى فاغتسل ثم البس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار. ثم صل ركعتين عند مقام ابراهيم** عليه السلام **او في الحجر**... ثم يستمر في الأوامر الاستحبابية.

واستشكل ـ دام ظله ـ فيها: بأنها محتوية على الأوامر الاستحبابية فيكون مقتضى وحدة السياق استحباب لبس الثوبين.

وأجاب: بأنه ذكر في مباحث الأصول ان الأمر ظاهر في الوجوب وفي كل مورد قامت القرينة على الاستحباب ترفع اليد عن الوجوب في ذلك المورد ويبقى الباقي على الوجوب.

وهذا محل مناقشة:

أولاً: ان هذا اذا تم، فانما يتم فيما اذا لم يكن الأمر وارداً بصدد غرض آخر. فانه عندئذ لا يكون ظاهراً بالوجوب بالمرة. لأن السياق مخصص للغرض الآخر.

وهذا ينطبق على الصحيحتين الأوليتين:

اما صحيحة معاوية بن وهب فان الأمر بلبس الثوبين جاء بعد الاذن بالاستمتاع بالقميص المخيط، فيكون المعنى: انقطاع الاذن بلبس القميص. لا وجوب لبس الثوبين.

واما صحيحة هشام بن سالم فالمهم فيها هو التنبيه على جواز تقديم الغسل، وجواز تقديم لبس الثوبين أيضاً. لتكون حالة الاحرام التامة متحققة. واما حكم الثوبين بذاتهما فلم يكن عليه السلام بصدد بيانه.

ونحوه ما ذكره مما دل على جواز تأخير لبس الثوبين الى ذات عرق. فان المهم فيها جواز التأخير، لا وجوب أصل اللبس.

ويؤيده ما ورد[2] من تجريد الصبيان في فخ، فانه ظاهر بأن المهم هو التجريد

---

[1] المصدر: الباب ٥٢. الحديث ١.

[2] [المصدر]: أبواب الاحرام. الباب ٤٧. الحديث ١.

عن المخيط. واما ما يفعل بعد ذلك من لباس او غيره، فلا تعرض له. الى حد قد يقال: ان الصبي لا يجب عليه الستر فيجوز احرامه عارياً. وان كان خلاف الأدب الشرعي جداً.

ومن الطريف انه استدل بهذه الرواية لغرضه قائلاً: فان تجريدهم من ثيابهم يكشف عن اعتبار لبس ثوبي الاحرام والا فلا موجب لتجريدهم.

وقد عرفنا الموجب وهو منافاة الاحرام مع لبس المخيط، بحيث لو كان بالغاً لكان حراماً عليه.

ثانياً: ان القاعدة الأصولية لو تمت، كما هو غير بعيد، فانما تتم في المثال الذي ذكره: اغتسل للجنابة والجمعة. حيث ورد فيها سببان فقط أحدهما واجب والآخر دل الدليل على استحبابه.

واما في الأمر بلبس الثوبين في الصحيحتين الأخيرتين، بل في كل الصحاح، فهو مقترن بأوامر استحبابية كثيرة جداً. الى حد تعلم انه لو كان وجوبياً، لكان هو وحده كذلك من بين عشرة او أكثر استحبابية يقيناً. ومثل هذا السياق دال على الاستحباب لا محالة. ما لم يدل دليل على الوجوب. وهو غير متحقق في الرواية.

ومعه فلابد من القول باستحباب اختيار هذا الشكل من أشكال الاحرام استحباباً أكيداً. مع الالتزام بتحققه بشكل آخر، كما في ثوب واحد يلف جميع البدن وبه أيضاً يتحقق الوجوب الآخر الذي هو وجوب التستر.

وان كان ولابد، فوجوبه طريقي، وليس ذاتياً تعبدياً، كما زعمه دام ظله.

ثم ذكر[1] ـ دام ظله ـ في جهة أخرى من كلامه: ان لبس ثوبي الاحرام ليس واجباً شرطياً في تحقق الاحرام بحيث لا ينعقد الا به.

وذكر ان اشتراط اللبس المذكور يتصور على نحوين، اما اشتراطه في الاحرام او اشتراطه في التلبية.

فاشتراطه في الاحرام يعني انه متوقف عليه، كما هو متوقف على النية والتلبية. فلو لبى وهو عار او كان لابساً للمخيط لم يتم شرط الاحرام.

---

[1] معتمد العروة الوثقى: [ج ٢]. ص ٥٦١.

ورده: **أولاً**: انه لا دليل على ذلك، أقول ويعني ذلك جريان أصالة البراءة عن هذا الاشتراط.

ثانياً: انه ينافيه صريح الروايات الدالة على ان موجب الاحرام أحد الأمور **الثلاثة**: الاشعار او التقليد او التلبية، كما في صحيحة معاوية بن عمار.

أقول: ان هذا لا يتم لأن هذه الصحيحة لم تكن بصدد الاستيعاب، اذ لا اشكال من مدخلية النية في الاحرام. اذن، فمفهوم الحصر فيها غير تام.

واشتراط لبس الثوبين في صحة التلبية، يعني انه اذا لبى بدونهما، وقعت غير صحيحة لأنها فاقدة لشرطها.

ورده: بمنافاته للصحيحة السابقة لمعاوية بن عمار. ومراده اطلاقها لصورة عدم لبس الثوبين الا ان الاشكال في كونها بصدد البيان من هذه الجهة مضافاً الى بيان تثليث أسباب الاحرام.

وصحيحة أخرى له[1] أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: **في رجل أحرم وعليه قميصه. فقال: ينزعه ولا يشقه، وان كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه مما يلي الرجل.**

بدعوى دلالتها على الاحرام والتلبية حال لبس المخيط وهو القميص وهي غير خاصة بالجاهل بل تعم العالم العامد أيضاً.

وقد يقال: اننا سمعنا في عدد من الروايات اطلاق عنوان الاحرام على غير التلبية، فلا يتعين هنا ارادتها، كما هو المقصود.

ويجاب بأن ذلك صحيح، لكن لا مع النية وحدها، بل يراد به النية مع لبس الثوبين مع تأجيل التلبية. واما هنا فالثوبان غير موجودين، فماذا يبقى للاحرام اذا استثنينا التلبية غير النية. فان اعتبرنا النية تلبية، وهو عمل غير عرفي، فلا يبقى شيء يصدق عليه الاحرام عرفاً. مع ان افتراض هذه الصحيحة دخوله في الاحرام. ومعه يتعين افتراض النية والتلبية. فيتعين كون التلبية في خلال لبس المخيط وهو المطلوب.

هذا مضافاً الى أصالة عدم اشتراط التلبية بلبس غير المخيط. وكان الأحجى

---

[1] [الوسائل: ج ٩]. تروك الاحرام. الباب ٤٥. الحديث ٢.

افتراض كون المخيط مانعاً لا غير المخيط شرطاً. لكون الشرط في الاحرام أساساً هو ذلك كما عرفنا. ولكن الأصل وهذه الصحيحة بنفسها دالة على نفي ذلك أيضاً. لأنها دالة على التلبية مع لبس المخيط كما عرفنا.

وبهذا يتم الحديث عن حقيقة الاحرام وواجباته. وملخصها: كونه في الميقات بالمعنى الذي عرفناه في فصل سابق. والنية والتلبية. مع اجزاء الاشعار والتقليد عنها. يضاف اليها لبس غير المخيط للرجال. واما الغسل والصلاة ركعتين فهما مستحبان وان كانت عليهما السيرة.

فصل

عواقد الاحرام

ينعقد الاحرام بعد النية بأحد ثلاثة أمور، كل فرد حسب تكليفه: التلبية والاشعار والتقليد.

ففي صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **يوجب الاحرام ثلاثة أشياء: التلبية والاشعار والتقليد. فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.**

ويمكن الحديث عن هذه الصحيحة ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: قوله: يوجب الاحرام. له عدة تفاسير:

الأول: انه بمعنى يسبب، من باب ان السبب اذا وجد وجب وجود المعلول او المسبب. وهو اصطلاح فلسفي وكلامي، من الصعب حمل النصوص السابقة عليه.

الثاني: انه بمعنى الوجوب التكليفي، لأن الاحرام يستتبع واجبات تكليفية. الا ان هذا غير محتمل لأن متعلق الوجوب في الرواية هو الاحرام دون غيره، وسبب وجوب الاحرام بهذه المعنى هو وجوب الحج او الاستطاعة. وليست هذه الثلاثة.

الثالث: انه بمعنى يؤكده ويشدده لأن الوجوب فيه جهة الزام عرفاً، فمن هنا كانت هذه الثلاثة سبباً لالزام الفرد بالاحرام وتأكيده عليه. بحيث لا ينحل الا بأسباب معينة كما هو كذلك .

الأمر الثاني: انه قد يستدل بالمفهوم لحصر الأسباب بهذه الثلاثة. وهي عدة مفاهيم متصورة هنا:

---

[1] [الوسائل: ج ٨]. أبواب اقسام الحج. الباب ١٢. الحديث ٢.

أولاً: مفهوم الوصف. وهو ليس بحجة في علم الأصول.

ثانياً: مفهوم الحصر. وهو حجة كبروياً، الا انه لا صغرى له في المقام. لأنه انما يكون بالأداة كأنما ونحوها. وبدونها لا يستفاد مفهوم الحصر.

اللهم ان يقال: ان السياق دال على الحصر. كما هو غير بعيد. لأن المفهوم عرفاً ان سبب بيان هذا الكلام من قبل الامام عليه السلام هو ذلك.

ثالثاً: مفهوم الشرط. وهو وان كان غير متوفر في صدر العبارة غير انه متوفر في ذيلها لأنه يقول: فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.

ومفهومه: انه اذا لم يفعل شيئاً من هذه الثلاثة فلم يحرم. سواء فعل كذا وكذا (مثلا صلى ركعتين) او لم يفعل. وهذا غير بعيد الصحة كبرى وصغرى.

كما ان الاجماع على ذلك، الى حد قد يقال اننا لسنا بحاجة الى هذه الظواهر معه. ووجوده مؤكد، الا انه ليس بحجة لأنه مدركي بهذه الرواية ونحوها. نعم، لو اقتصرنا عليه وغضضنا النظر عن مدركه لكان دليلاً.

الأمر الثالث: اننا نعرف من الرواية ان هذه التسميات الثلاث ليست مجرد اصطلاحات فقهية بل هي موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام وأصحابهم وهي موجودة في كثير من الروايات وليست هذه وحدها. وعليها جرى الفقهاء جيلاً بعد جيل.

الأمر الرابع: ان هذه الصحيحة لم تبين النية. اما لكونها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، كما هو الأظهر.

واما لكون النية ارتكازية ولا يحتاج الفرد أكثر من ذلك.

الأمر الخامس: ان الامام لم يكن بصدد البيان من ناحية أقسام الحج. من حيث ان التمتع والافراد ينعقدان بالتلبية بالخصوص والقران ينعقد بالسببين الآخرين.

وهذا واضح فقهياً. بحيث لو قيل ان الصحيحة تدل على التخيير بين الثلاثة، كان هذا الوضوح بمنزلة القرينة المتصلة لصرف هذا الظهور.

فالآن علينا ان نفسر هذه الأسباب الثلاثة لانعقاد الاحرام تفسيراً جيداً حسب

الامكان. والتلبية وان تحدثنا عنها أكثر من مرة. الا ان جانبها اللغوي لم نذكر منه الى الآن شيئاً، فنقتصر هنا عليه.

التلبية:

قال في العروة الوثقى[1] و(لبيك) مصدر منصوب بفعل مقدر اي ألب لك الباباً بعد الباب او لباً بعد لب. أي اقامة بعد اقامة من لب بالمكان او الب أي أقام. والأولى كونه من لب. وعلى هذا فأصله (لبين لك) فحذف اللام وأضيف الى الكاف. فحذف النون. وحاصل معناه: اجابتين لك.

وربما يحتمل ان يكون من (لب) بمعنى واجه يقال: (داري تلب دارك) أي تواجهها. فمعناه مواجهتي وقصدي لك.

واما احتمال كونه من (لب الشيء) أي خالصه. فيكون بمعنى اخلاصي لك فبعيد. كما ان القول بأنه كلمة منفردة نظير عليّ ولديّ فأضيف الى الكاف، فقلبت ألفه لا وجه له. لأن (علي) و(لدي) اذا أضيفا الى الظاهر يقال فيهما بالألف كعلى زيد. ولدى زيد. وليس لبي كذلك. فانه يقال: (لبيَ زيد) بالباء. انتهى.

واما في لسان العرب مادة (لبب) فأخذها مفصلة حيث قال[2]: وقولهم لبيك ولبيه منه (يعني من لب بالمكان اذا اقام به) أي لزوماً لطاعته، وفي الصحاح أي أنا مقيم على طاعته، قال:

انك لو دعوتني ودوني

زوراء ذات منزع بيون

لقلت لبيه لمن يدعوني

أصله لبيّت فعّلت من ألب بالمكان فأبدلت الباء ياء لأجل التضعيف. قال الخليل هو من قولهم: دار فلان تُلب داري أي تحاذيها أي انا مواجهك لما تحب اجابة لك والياء للتثنية وفيها دليل على النصب للمصدر.

---

[1] معتمد العروة: ج ٢. ص ٥٢٧.

[2] [ج ١. ص ٧٣١].

وقال سيبويه: انتصب لبيك على الفعل كما انتصب سبحان الله. وفي الصحاح: نصب على المصدر كقولك حمداً لله وشكراً وكان حقه ان يقال لبّاً لك وثني على معنى التوكيد أي الباباً لك بعد الباب واقامة بعد اقامة. قال الأزهري: سمعت أبا الفضل المنذري يقول عرض على أبي العباس ما سمعت من أبي طالب النحوي في قولهم لبيك وسعديك قال: قال الفراء: معنى لبيك اجابة لك بعد اجابة قال: ونصبه على المصدر.

الى ان قال: وقال الأحمر كان أصل لب بك لبَب بك فاستثقلوا ثلاث باءات فقلبوا احداهن ياءاً كما قالوا تظنيت من الظن.

وحكي عن الخليل انه قال: هو مأخوذ من قولهم ام لبة أي محبة عاطفة. قال: فان كان كذلك فمعناه اقبالاً عليك ومحبة لك وأنشد:

وكنتم كأم لبـــة طعن ابنها

اليها فما درت عليه بساعد

قال: ويقال هو مأخوذ من قولهم داري تلب دارك ويكون معناه اتجاهي اليك واقبالي على أمرك. وقال ابن الاعرابي: اللب الطاعة وأصله من الاقامة وقولهم لبيك اللب واحد فاذا ثنيت قلت في الرفع لبان وفي النصب والخفض لبين وكان في الأصل لبينِك أي أطعتك مرتين ثم حذفت النون للاضافة أي أطعتك طاعة مقيماً عندك اقامة بعد اقامة.

ابن سيده: قال سيبويه وزعم يونس ان لبيك اسم مفرد بمنزلة عليك ولكنه جاء هذا اللفظ في حد الاضافة، وزعم الخليل انها تثنية كأنه قال كلما أجبتك في شيء فأنا لك في الآخر لك مجيب. قال سيبويه: ويدلك على صحة قول الخليل قول بعض العرب لب يجريه مجرى أمسِ وغاقِ قال ويدلك على ان لبيك ليست بمنزلة عليك انك اذا أظهرت الاسم قلت لبي زيد وأنشد:

دعوت لما نابني مسورا

فلبي فلبي يدي مسور

فلو كان بمنزلة على لقلت فلبى يدي لأنك لا تقول علي زيد اذا أظهرت الاسم.

قال ابن جني: الألف في لبى عند بعضهم هي ياء التثنية في لبيك لأنهم اشتقوا من الاسم المبني الذي هو الصوت مع حرف التثنية فعلاً فجمعوه من حروفه كما قالوا من لا اله الا الله هللت ونحو ذلك. فاشتقوا لبيت من لفظ لبيك فجاءوا بلفظ لبيت بالياء التي للتثنية في لبيك وهذا قول سيبويه. واما يونس فزعم ان لبيك اسم مفرد وأصله عنده لبّب وزنه فعلل قال ولا يجوز ان تحمله على فعّل لقلة فعّل في الكلام وكثرة فعلل فقلبت الباء التي هي اللام الثانية من لبب ياءً هرباً من التضعيف فصار لبي ثم أبدل الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار لبى. ثم لما وصلت بالكاف في لبيك وبالهاء في لبيه قلبت الألف ياء كما قلبت في الي وعلي ولدي اذا وصلتها بالضمير فقلت اليك وعليك ولديك.

الى ان قال: ولبى بالحج كذلك (أي قال لبيك) وقول المضرب ابن كعب: واني بعد ذلك لبيب ـ انما أراد ملب بالحج وقوله بعد ذاك أي مع ذاك. وحكي ثعلب لبأت بالحج قال: وكان ينبغي ان يقول لبيت بالحج ولكن العرب قد قالته بالهمز وهو على غير قياس. وفي حديث الاهلال بالحج لبيك اللهم لبيك هو من التلبية وهي اجابة المنادي أي اجابتي لك يا رب وهو مأخوذ مما تقدم وقيل معناه اخلاصي لك من قولهم حسب لباب اذا كان خالصا محضاً. ومنه لب الطعام ولبابه. وفي حديث علقمة انه قال للأسود يا أبا عمرو قال لبيك قال لبى يديك قال الخطابي: معناه سلمت يداك وصحتا. وانما ترك الاعراب في قوله يديك وكان حقه ان يقول يداك ليزدوج يديك بلبيك. وقال الزمخشري: معنى لبى يديك أي أطيعك واتصرف بارادتك وأكون كالشيء الذي تصرفه بيديك كيف شئت.

أقول: بالرغم ان المعتقد تقليدياً انه ليس للمتأخر ان يناقض المتقدمين فيما هو توقيفي من اللغة. الا انه بعد غض النظر عن ذلك يمكننا ان نقول:

اننا ينبغي ان نأخذ عدة حقائق بنظر الاعتبار:

أولاً: ان لبيك لا تستعمل الا مع الاجابة الموافقة أي التي تكون مع الحب والتعاطف النسبي وليس مع البغض. فلو ناداك عدوك لم تقل له لبيك.

ثانياً: ان لبيك مهما كان تفسيرها ليس لها الا وظيفة واحدة في اللغة. وهي

اجابة المنادي. ولم يدع لها أحد غير ذلك.

ثالثاً: ان المنزلة او المرتبة الاجتماعية او غيرها، لم تؤخذ في هذه الاجابة. فهي مطلقة لكل مجيب. ولذا ورد في الحديث القدسي عن الله عز وجل[1]:

لبيك عبدي أنت أنت في كنفي وكلما قلت قد سمعناه.

ومعه فهذا اللفظ مهما كان منشؤه، أصبح اصطلاحاً للاجابة عند النداء. بمنزلة اسم الفعل: أجبتك. ولا أعتقد ان للتثنية أثر يذكر. اذ لو كان مثنى لصح استعماله مفرداً أيضاً، مع انه ممنوع لغة وغير وارد اطلاقاً. ولو كان مثنى، فمعناه ان أصل الكلمة هكذا، واما الآن فقد أصبحت اصطلاحاً لمجرد معنى الاجابة.

ولو قلنا انها باقية على معنى التثنية. فهل هناك من كلمة أخرى بدلها للاجابة. طبعاً لا توجد.

وبتعبير آخر، انهم فسروا هذه التثنية للاهتمام بالداعي او المنادي اجابة لك بعد اجابة او اطاعة لك بعد اطاعة. فماذا يقول المجيب اذا لم يكن يقصد هذا الاهتمام. هل يذكر المفرد: لبك. او يقول كلمة أخرى: كل ذلك لا يكون. وهذا معناه انها الكلمة الوحيدة للجواب.

فاذا قال أحدهم لآخر: يا فلان. فليس من حقه ان يقول: نعم ، و لا بلى، و لا ها، و لا غيرها. لأن لكل واحدة معناها غير المربوط بالمقام فنعم اجابة الاستفهام الاثباتي. وبلى جواب للاستفهام المنفي. فان أردت الاثبات قلت بلى وان أردت النفي قلت: لا. كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[2]. لأنهم أرادوا الاثبات. واما ها فهي حرف تنبيه وليست حرف جواب.

واما الجواب بجملة او بشبه الجملة كقوله: جئتك او غيرها. فمعناه ترك لفظ

---

[1] [انظر المناقب لابن شهر آشوب: ج ٣. ص ٢٢٥. وهي رواية واردة عن الإمام الحسين عليه السلام مضمونها انه ناجى ربه شعراً فأجيب:

لبيك لبيك أنت في كنفي وكلما قلت قد علمناه
صوتك تشتاقه ملائكتي فحسبك الصوت قد سمعناه

الى آخر ما قيل].

[2] [سورة الأعراف: الآية ١٧٢].

الجواب المخصص وابتداؤه رأساً بالكلام. وبتعبير آخر: انه ذكر الجواب بدون الاجابة.

ومعه فلبيك في الحج معناه في عالم المعنى: ان الله تعالى نادى عبده. فقال: يا عبدي او يا فلان. فيقول العبد: لبيك اللهم لبيك. ونداء الله هذا مأخوذ من معنى الآية الكريمة: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾[1]. او ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ﴾[2]. فان معناه يا عبادي حجوا وليس حجوا وحدها.

وكذلك فان العبد ينادي ربه بأحد الأسماء الحسنى كقوله: يا الله ويا رحمن ويا رحيم وغيرها. و هي دعوة او دعاء له في عالم المعنى. فيكون الجواب منه جل جلاله: لبيك عبدي أنت في كنفي. ولا معنى كما عرفنا ان يقول: نعم او بلى او ها او غيرها.

بقي الالماع الى الحقيقة الأولى، يعني التساؤل مع نداء العدو لك. فماذا تقول مع انه لا يوجد هناك عبارة أخرى للجواب؟

وهذا التساؤل له عدة أجوبة:

أولاً: انه ليس المفروض اجابة العدو، فان مفهوم الاجابة بنفسها هو الاقبال والموافقة وهما ممنوعان عن العدو. بل تصرف عنه وجهك لا محالة.

ثانياً: ان تلك الحقيقة، وان كانت غالبة. الا انه يمكن التنازل عنها أحياناً، وليست ضرورية الثبوت طبعاً. فتجيب عدوك: لبيك. مجازاً او حقيقة.

ثالثاً: ان لاجابة العدو كلمة أخرى نحو: تعسيك. من التعس. او غيرها. قياساً على لبيك، يعني بصيغتها.

كما ان اجابة الله سبحانه لعبده بلبيك تمنع لا محالة عن بعض التفسيرات التي ذكروها كالطاعة واللزوم على الطاعة وغيرها فان العبد هو الذي يطيع ربه دون العكس، كما هو المعلوم. وحيث ان اللفظ مستعمل في كلا الموردين بمعنى واحد. فنعلم ان معنى الطاعة غير مأخوذ فيه بالمرة. وكذلك كل ما لا يناسب معنى الربوبية.

---

[1] [سورة الحج: الآية ٢٧].

[2] [سورة آل عمران: الآية ٩٧].

وانما ذكره اللغويون نتيجة للتحير في هذا اللفظ العربي الفصيح.

فهذا كله هو الحديث عن التلبية من الناحية اللغوية، واما جهاتها الأخرى، فهي اما قد سبقت واما هي موكولة الى الفقه.

الاشعار

يمكن ان يكون له من الناحية اللغوية أكثر من أساس:

الأساس الأول: قال ابن منظور[1]: والاشعار الادماء بطعن او رمي او وجء بحديدة وأنشد لكثيِّر.

عليها ولما يبلغا كل جهدها   وقد أشعراها في أظل ومدمع

أشعراها: أدمياها وطعناها.

الأساس الثاني: ان يكون من الشعور وهو العلم. بمعنى انه يجعل للحيوان علامة يعرف بها كونه هدياً.

قال ابن منظور[2]: وأشعره الأمر وأشعره به: أعلمه إياه وفي التنزيل: **وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ**. أي وما يدريكم. وأشعرته فشعر أي أدريته فدرى. وشعر به عقله. انتهى.

ولا شك اننا الآن نستعمل الشعور بمعنى الاحساس بأحدى الحواس الخمس، وهو من باب استعمال اللفظ العام في الخاص وهو استعمال حقيقي لأنه مصداق له. وهو هو بالحمل الشايع. الا ان شعورنا بكونه مطابقاً له وليس أعم منه، شعور خاطئ او قائم على التسامح.

وعلى أي حال فالشعور بهذا المعنى أيضاً ينفع في المقام لأن الحيوان مع اشعاره يحس بأحدى الحواس وهي العين انه من الهدي.

الأساس الثالث: ان يكون من الشعار.

---

[1] [لسان العرب: ج ٤. ص ٤١٤].

[2] [المصدر: ص ٤٠٩].

قال ابن منظور[1]: والشعار العلامة في الحرب وغيرها. وشعار العساكر ان يسموا لها علامة ينصبونها ليعرف الرجل بها رفقته، الى ان قال: وشعار القوم علامتهم في السفر، وأشعر القوم في سفرهم جعلوا لأنفسهم شعاراً وأشعر القوم نادوا بشعارهم. كلاهما عن اللحياني. والاشعار الاعلام والشعار العلامة.

قال الأزهري: ولا أدري مشاعر الحج الا من هذا لأنها علامات له وأشعر البدنة أعلمها. وهو ان يشق جلدها او يطعنها في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع وقيل: يطعن في سنامها الأيمن حتى يظهر الدم ويعرف انها هدي. قال: وهو الذي كان أبو حنيفة يكرهه وزعم انه مُثلة وسنة النبي ﷺ أحق بالاتباع. انتهى موضع الحاجة من كلام ابن منظور.

ونحن نرى الآن بوضوح ان ابن منظور جعل الاشعار في الحج من الأساس الثالث، وهو الشعار بمعنى العلامة. في حين انه هو الذي ذكر المعنى الأول، وهو الادماء. ولا شك ان الاشعار في الحج شكل من أشكال الادماء. فيصلح ان يكون أساساً له تماماً.

بل قد يقال انه المتعين، لأن الأساسين الأخيرين يصدقان على أشياء كثيرة بما فيها التقليد أيضاً. لأنه مما يحس به وهو علامة أيضاً، فهل نسمي التقليد اشعاراً ؟؟

واما تطبيقه الفقهي فهو ظاهر من قوله في العروة الوثقى[2]: لا ينعقد احرام حج التمتع واحرام عمرته ولا احرام حج الافراد ولا احرام العمرة المفردة الا بالتلبية.

واما حج القران فيتخير بين التلبية وبين الاشعار والتقليد. والاشعار مختص بالبدن والتقليد مشترك بينهما وبين غيرها من أنواع الهدي.

ثم قال بعد ذلك[3]: ثم ان الاشعار عبارة عن شق السنام الأيمن بأن يقوم الرجل في الجانب الأيسر من الهدي ويشق سنامه من الجانب الأيمن ويلطخ صفحته بدمه.

---

[1] [المصدر: ص ٤١٣].

[2] معتمد العروة الوثقى: ج ٢. ص ٥٢٨ وما بعدها.

[3] المصدر: ج ٢. ص ٥٣٥.

أقول: وقد نطقت به الروايات بما يشبه ذلك على ما سنسمع. بقي ان نعرف ان الهدي انما يكون من الأنعام الثلاثة: الابل والبقر والغنم. كل ما في الأمر ان أي نوع من هذه الأنعام مقبول شرعاً اذا صدق عليه اسم أحدها. كالجمل ذي السنامين او البقر الوحشي ونحوها من المصاديق غير الاعتيادية.

كما ان تقديم او ذبح أي حيوان آخر، لا تصدق عليه تلك العناوين، غير مجز كالطيور بما فيها الدجاج والغزلان بما فيها الوعول وغيرها مما يحل لحمه فضلاً عما لا يحل. كلها لا تكون مجزية في الهدي ولا في الأضحية الواجبة ولا المستحبة.

والاشعار، كما سمعنا وصفه يحتوي على اراقة شيء من الدم، بخلاف التقليد. ومن هنا كان خاصاً بالابل لأن جرح سنامها يعتبر شيئاً بسيطاً بالنسبة الى جسمها بخلاف البقر والغنم فان الجرح يكلفها كثيراً من الناحية الصحية.

واما الروايات الواردة في الاشعار:

فمنها: صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **البدن تشعر في الجانب الأيمن ويقوم الرجل في الجانب الأيسر. ثم يقلدها بنعل خلق قد صلى فيها.**

وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[2] وزرارة قالا: **سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن البدن كيف تشعر ومتى يحرم صاحبها ومن أي جانب تشعر، معقولة تنحر او باركة؟ فقال: تشعر معقولة، وتشعر من الجانب الأيمن.**

وصحيحة جميل بن دراج[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين ثنتين ثم أشعر اليمنى ثم اليسرى. ولا يشعر أبداً حتى يتهيأ للاحرام لأنه اذا أشعر وقلد وجلل وجب عليه الاحرام وهي بمنزلة التلبية.**

وفي معتبرة الحلبي[4] عن أبي عبد الله عليه السلام. (في حديث) قال: **والاشعار أن تطعن في سنامها بحديدة حتى تدميها.**

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب اقسام الحج. الباب ١٢. الحديث ٤.

[2] المصدر: الحديث ٦.

[3] المصدر: الحديث ٧.

[4] المصدر: الحديث ١٦.

وقد وردت في مصلحة الاشعار بعض الروايات:

فعن جابر[١] عن أبي جعفر عليه السلام: قال: **انما استحسنوا اشعار البدن لأن أول قطرة تقطر من دمها يغفر الله عز وجل له على ذلك.**

وفي مرسلة الصدوق[٢] عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قال: **والاشعار انما أمر به ليحرم ظهرها على صاحبها من حيث أشعرها، فلا يستطيع الشيطان ان يتسنمها.**

ويمكن التعليق على ذلك بعدة أمور:

الأمر الأول: ما دلت عليه صحيحة معاوية بن عمار وأشار اليه في العروة: من ان الفرد يقف في الجانب الأيسر ويشعر البدنة من الجانب الأيمن لا يمكن فهمه بظاهره اذا فهمنا اليسار واليمين من البدنة نفسها، فيكون المعنى انه يقف في يسارها ويشعرها من يمينها. وهو أمر متعذر عادة.

فيجب أن نفهم من اليسار، يسار الفرد ومن اليمين يمين البدنة، فهو يقف عن يمينها ويجعلها على يساره ويقوم باشعارها.

الأمر الثاني: قوله: تشعر معقولة: يعني مع دخول العقال في رجلها. ولا يكون ذلك الا اذا كانت باركة. وانما يكون ذلك لئلا تنهزم اذا كانت واقفة او غير معقولة.

الأمر الثالث: ورد في صحيحة جميل بن دراج ان الفرد قد يهدي بدناً عديدة. فيقوم بين اثنين منها ويشعر من جانبه الأيمن أي البدنة التي على يمناه ثم من جانبه الأيسر. وهذا معناه أمور:

أولاً: ان يكون العدد كثيراً وليس اثنين فقط.

ثانياً: ان يكون العدد زوجياً. فلو كان فردياً أمكن اشعار واحدة منها مستقلاً من الجانب الأيمن.

ثالثاً: انه لاينبغي ان يفكر الفرد بجرح الناقة من كلا جانبيها. ومعه فلابد ان يدخل في كل مرة بين اثنين غير الاثنين التي أشعرها قبل قليل، اذ لو كانت واحدة منها مشتركة لزم اشعارها من الجانبين.

---

[١] المصدر: الحديث ١٥.

[٢] المصدر: الحديث ٨.

ولا يبعد ان يقال: ان الاشعار الثاني حرام لأنه ظلم للناقة بعد تطبيق الاشعار الشرعي عليها وسقوط الأمر به واجزائه بالأول، فيكون الثاني ظلماً.

الأمر الرابع: ورد في عدد من الروايات منها صحيحة جميل بن دراج حيث يقول: اذا أشعر وقلد وجلل. فما هو التجليل وهل يكون ثالثاً شرعاً للاشعار والتقليد.

الا اننا من الناحية الفقهية ينبغي ان نجزم بعدم تأثيره شرعاً لاعراض الفقهاء عنه اجماعاً، فلا يوجد عندهم غير التلبية والاشعار والتقليد من عواقد الاحرام، ولا يذكرون التجليل. مع ان هذه الروايات بين أيديهم في منظر منهم ومسمع وفيها الصحاح.

فالمهم ان نحمل فكرة عن التجليل وأصله اللغوي. والظاهر انه عبارة أخرى عن الاشعار للبدن. لأن منشأه له احتمالات:

الاحتمال الأول: ان يكون من جلل يجلل اذا علاه واستوعبه، كالسحاب الذي يجلل السماء. فالبدن يجللها الدم بالاشعار يعني يعلوها ويستوعبها.

الاحتمال الثاني: ان العرب كانت تصطلح على الابل بالجليل[1]. فيقولون: ما له دقيقة ولا جليلة أي ما له شاة ولا ناقة. ويقال: ما له جل ولا قل أي لا دقيق ولا جليل يريدون عين ما سبق، ويقال: أتيته فما أجلني ولا أحشاني أي لم يعطني جليلة ولا حاشية وهي الصغيرة من الابل.

اذن فيكون التجليل هو التصرف بالجليل من الابل وهو يعني الاشعار أيضاً.

الاحتمال الثالث: ان التجليل انما هو التجليل الى الله عز وجل الجليل العظيم. لأن في هذا العمل اشارة واشعاراً بذلك بلا شك كالتعظيم الذي يجعله البعض اسماً للركوع لأنه يقال فيه: سبحان ربي العظيم وبحمده. فيعود الأمر كله بحسب هذه الاحتمالات كلها الى الاشعار.

الأمر الخامس: بالنسبة الى مصالح الاشعار:

ذكرت الروايات فيه عدة مصالح:

---

[1] انظر لسان العرب: [ج ١١. ص ١١٧].

المصلحة الأولى: غفران الذنوب عندما تسقط أول قطرة من الابل عند اشعارها وليس المراد سقوطها الى الأرض بل خروجها من الجرح نفسه.

المصلحة الثانية: جعل الاشعار او بتعبير آخر: الدم الملطخ على الناقة علامة كونها هدياً، بحيث لو تاهت ووجدها شخص آخر حلت له، بمعنى ان يذبحها عن صاحبها ويأكلها.

المصلحة الثالثة: ان الشيطان لا يستطيع ان يتسنمها. يعني ان يركب فوق سنامها.

والشيطان لا يركبها بنفسه. وانما المراد استعمالها في مقاصد غير صحيحة محرمة او مرجوحة شرعاً. فاذا تم اشعارها تعذر ذلك، وأصبحت كالوقف في حرمة استعمالها، وخرجت عن ملكية صاحبها من الناحية العملية، الا ان يصرفها بهذا المصرف، وهو الهدي. ولا يجوز له أي تصرف آخر. ومعه تكون استعمالاتها الراجحة فضلاً عن المرجوحة متعذرة.

التقليد:

وهو العاقد الثالث للاحرام. قال عنه في العروة الوثقى[1]: والتقليد ان يعلق في رقبة الهدي نعلاً خلقاً قد صلى فيه.

وقد وردت في ذلك عدة روايات نذكر بعضها:

ففي صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **يقلدها نعلاً خلقاً قد صليت فيه والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية.**

وفي صحيحة أخرى عنه[3] قال: **البدنة يشعرها من جانبها الأيمن ثم يقلدها بنعل قد صلى فيها.**

---

(1) معتمد العروة الوثقى: ج ٢. ص ٥٣٦.

(2) [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب اقسام الحج. الباب ١٢. الحديث ١١.

(3) المصدر: الحديث ١٧.

[هكذا في المصدر والمقصود معاوية بن عمار].

وفي صحيحة أخرى عنه[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **يوجب الاحرام ثلاثة أشياء: التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.** وقد سبقت.

الى روايات أخرى.

والتقليد في اللغة هو التعليق في العنق. ومن الناحية المنطقية يمكن ان يستعمل أي أداة تصلح علامة لكونها هدياً. كما ان له ان يستعمل أي نوع من الخيوط او الحبال حول العنق. كما ان له ان لا يستعمل خيطاً أصلاً بل يربط النعل بشعرها او صوفها الذي في أسفل العنق، ولعله من أجل ذلك لم يؤكد على وجود الخيط.

هذا من الناحية المنطقية، كما أشرنا. الا انه من الناحية التعبدية الشرعية التي تدل عليه هذه الصحاح انه لابد ان يكون الشيء الذي يعلقه نعلاً خلقاً قد صلى فيه.

والخلق بفتح الأول وكسر الثاني، هو العتيق البالي، والنعل ما يلبس في القدم مما لا يكون خلف القدم صاعداً منه شيء. واستحباب الصلاة في النعل العربية، مذكور في كتاب الصلاة ووارد في النصوص[2]. وهو مقيد فقهياً بما يكون أسفله ليناً او قصيراً بحيث لا يمنع وصول اصبع الابهام من الرجل الى الأرض. لضرورة السجود على المساجد السبعة، والتي منها اصبعا الرجلين.

ففي امكان الحاج ان يعد نعلاً بهذا الوصف ويصلي فيها ليستعملها في التقليد.

واما كونها خلقة وعتيقة، فهذا قد يكون للتسهيل على المكلف، فيمكن تجريدها عن الخصوصية. فيمكن استعمال الجديد. ولعله من هنا كانت احدى الروايات السابقة مطلقة من هذه الناحية (ثم يقلدها بنعل قد صلى فيه).

الا ان الصحيحة الأخرى، وهي الأولى، مما نقلناه تدل على لزوم كونها عتيقة، فتكون أخص من الأخرى فتقيدها. وتكون الفتوى بالأخص وهو ان تكون النعل عتيقة.

واما احتمال كونها تسهيلاً، فهو وارد الا انه لا يعني التجريد عن الخصوصية.

---

(1) المصدر: الحديث ٢٠.

(2) [الوسائل: ج ٣. كتاب الصلاة. أبواب لباس المصلي. الباب ٣٧. عموم أحاديث الباب].

لأن ظاهر اللفظ كون الوصف بنفسه مطلوباً. فقد أوجبها الله سبحانه للتسهيل على المكلف لكن لا بشكل يمكن إبدالها بالنعل الجديدة.

بقيت الاشارة الى نقطة فقهية: وهي ان احدى الصحاح قالت: ثم يقلدها فقد أمرت بالجمع بين الاشعار والتقليد. على حين قالت الصحيحة الأخرى: فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم.

وهذا يعني حمل التقليد في الصحيحة الأخرى: اما على الاستحباب النفسي او على الوجوب النفسي مع انعقاد الاحرام بدونه. وبها نقيد جميع الروايات الدالة على الاشعار وحده. لأنها انما تدل على انعقاد الاحرام بالاشعار لا غير. وهو لا ينافي وجوب التقليد بعده.

ومعه لابد من الفتوى به. وبه أفتى في العروة الوثقى حيث قال[1]: والأولى في البدن الجمع بين الاشعار والتقليد. **أقول**: بشرط ان يبدأ بالاشعار ويعتبره هو العاقد للاحرام دون التقليد، فلو عكس كان فعله مخالفاً للاحتياط جداً.

وهذا ثابت ما لم يثبت اعراض المشهور عنه بحيث يقرب من الاجماع، فينبغي عندئذ حمله على الاستحباب، كما هو المظنون. الا ان هذا الظن ليس بحجة. والعمل على ظاهر الصحيحة، بالجمع بالنحو الذي قلناه هو المتعين.

فهذا هو الكلام عن عواقد الاحرام كما عقدنا الفصل له. يعني عن معانيها ومداليلها فاما تفاصيلها الأخرى فموكولة الى الفقه.

---

[1] [معتمد العروة الوثقى: ج ٢. ص ٥٣١].

كتاب الاعتكاف

فصل
فلسفة الاعتكاف

قالوا: ان الفلسفة هي البحث عن الأسباب الأولى او الرئيسية في الكون. وقد تفرعت الفلسفة نتيجة لطموح الفلاسفة وذكائهم، حتى أصبحت بحثاً عن كثير من الظواهر العامة في الكون. ولا تخص مجموع الكون ككل.

اذن، فالسؤال عن الأسباب فلسفة، ومن هنا سمينا كتابنا (فلسفة الحج) بهذا الاسم، لأنه تساؤل عن الأسباب الغائية في الحج، يعني عن الحكم والمصالح التي توخاها الشارع الاسلامي المقدس فيه، وما يحتويه من التربية والتكامل للفرد والمجتمع.

وهذا الفصل يحتوي على التساؤل عن فلسفة الاعتكاف، لأنه يتساءل عن الأسباب الغائية فيه، يعني الحكم والمصالح التربوية الفردية والاجتماعية المتوفرة فيه. طبعاً بالمقدار الذي تناله عقولنا وتسعه أفهامنا. والله تعالى أعلم بما ينزل.

ولو كان الأمر كما يكتب الفقهاء عن الاعتكاف عادة، لكان هذا الكتاب، أعني كتاب الاعتكاف، فقهاً خالصاً لا سبيل له الى الاندراج في كتابنا هذا. غير ان بعض أساتذتنا تصدى في كتابته عن الاعتكاف الى ان يقول بعض الأسطر في الاشارة الى ما يدركه هو من فلسفة هذا التشريع الجليل.

وكان همه الأساسي في هذه الأسطر التي كتبها، ان ينفي ما قد يرد الى الأذهان من ان الاعتكاف نوع من الرهبانية الممقوتة عنده وعند غيره، لأن الاعتكاف يحتوي على مواصلة البقاء في المسجد ثلاثة أيام متواصلة مع الصوم والذكر لله عز

وجل فقد يأتي الى الذهن كونه نوعاً من الرهبانية، ومن هنا تصدى لنفي ذلك وقال[١]:

وهو مشروع اجماعاً وقرآناً وسنة ويبدو ان الشريعة الاسلامية بعد ان ألغت فكرة الترهب والاعتزال عن الحياة الدنيا واعتبرتها فكرة سلبية خاطئة ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ شرعت الاعتكاف ليكون وسيلة موقوتة وعبادة محددة تؤدى بين حين وآخر، لتحقيق نقلة الى رحاب الله يعمق فيها الإنسان صلته بربه ويتزود بما تتيح له العبادة من زاد. ليرجع الى حياته الاعتيادية وعمله اليومي وقلبه أشد ثباتاً وايمانه أقوى فاعلية.

وينبغي ان نتكلم تعليقاً على هذا المضمون في عدة جهات لنخلص في النهاية الى ما هو المفهوم من فلسفة الاعتكاف.

الجهة الأولى: في الاشارة الى معنى الآية الكريمة التي اعتبرها المؤلف نهياً وشجباً للترهب او الرهبانية. فهل هي كذلك حقاً؟

قال الله تعالى[٢]: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ. وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ، وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا، مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا. فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾.

ويمكن ان نفهم من هذه الآية الكريمة عدة أمور:

الأمر الأول: ان هذه الرهبانية بمنطوق الآية من عطاء الله سبحانه للذين اتبعوا النبي عيسى بن مريم عليه السلام. وقد عدها الله سبحانه الى جنب الانجيل ليكونا معاً مفخرة من مفاخر دين هذا النبي الكريم.

الأمر الثاني: ﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ هم الذين اتبعوه بحق بطبيعة الحال، كما هو ظاهر الآية الكريمة، لأن من يدعي الاتباع بالباطل لا يكون تابعاً حقيقياً، يشهد الله له في الآية بالاتباع. وانما ذلك صورة الاتباع وليس واقعاً.

---

[١] الفتاوى الواضحة: ص ٥٣٥.

[٢] سورة الحديد: الآية ٢٧.

الأمر الثالث: ان الرهبانية من الرهبة. وهي درجة عالية من درجات الخوف من الله عز وجل. قال الله عز وجل ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[1]. والرهبانية مصدر اصطناعي استعمل في القرآن بدل المصدر الأول او الحقيقي أعني الرهبة، للتمييز بين الأمرين بمقدار ما.

وما ندركه من التمييز بينهما: ان الرهبة، مجرد عاطفة نفسية او قلبية. ولكن الرهبانية هي هذه الرهبة بالذات مع ما تستتبعه من سلوك حياتي معين. هو في الأغلب الانقطاع عن الناس وترك طريق الدنيا على العموم وسيأتي فيما بعد ان شاء الله ما اذا كان هذا هو الطريق المنحصر للرهبة ام لا.

الأمر الرابع: مما نفهمه من الآية الكريمة: ان الرهبانية: مكانها الأصلي هو القلب. ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً﴾.

فهي عطاء من الله عز وجل موطنه قلوب أولئك الذين اتبعوا نبيهم اتباعاً حقيقياً.

والقلب هو (ظرف) العواطف. كما ان العقل هو (ظرف) الادراك والفكر. والرهبانية او الرهبة من أجلّ العواطف تجاه الله عز وجل، وتحصل عندما يدرك الفرد بوضوح موقفه المتصاغر كعبد ذليل خاضع لله الرب القوي العظيم. فتحدث في قلبه الرهبة والخشية وفي جسمه الرعدة وفي وجهه الصفرة وفي فكره الذلة وفي نفسه الضَعة أمام الله العلي العظيم.

الأمر الخامس: الرهبة هي الاستعظام يعني الشعور بأن الطرف الآخر عظيم وجليل ومرهوب الجانب.

وهذا قد يحدث للأمور الدنيوية، كبعض الأعمال الصعبة ولذا قيل في المثل[2]: اذا هبت أمراً فقع فيه. والهيبة والرهبة متشابهان في هذا المجال.

وكبعض الشخصيات المهمة في المجتمع، كما لو كان الفرد عالماً او حاكماً أو حكيماً. ولذا ورد انه لا ينبغي للفرد ان يهاب غير الله عز وجل او يرهبه ﴿فَلا

---

[1] [سورة الأعراف: الآية ١٥٤].

[2] [نهج البلاغة: ج ٤. ص ٤٢. الحديث ١٧٥].

تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ﴾[١] وقال سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلّه الْعِزَّةُ جَمِيعاً﴾[٢].

ولذا اذا اتصلت هذه العاطفة بالله سبحانه كانت حقاً لا ريب فيه. لأنه جل جلاله أهل لأن نرهب منه وان نخافه وان نستعظمه. لأنه أهل للعظمة والجلال.

الأمر السادس: تدل الآية الكريمة التي نتحدث عنها: على ان الرهبة او الرهبانية لم تكن موجودة في ما قبل هذا الجيل من أتباع المسيح عليه السلام.

والسر الذي نعرفه في ذلك هو ان العطاء الالهي يناسب دائماً مستوى الفرد الثقافي والايماني والعقلي. فلم يكن مستوى المؤمنين قبل ذلك يناسب مثل هذا العطاء الكبير، على حين كان هذا الجيل هو أول جيل مستحق لهذا العطاء في البشرية.

ولا يخفى ان اتباعهم للمسيح عليه السلام له دخل كبير في هذا العطاء لما اشتهر بالتواتر عن هذا النبي الكريم من الزهد بالشهوات والبعد عن الدنيا والأمر بانتظار الموت والعمل للآخرة. فعندما يرون نبيهم على هذا المنوال وهم الذين اتبعوه بحق، يكونون أولى الناس بهذا الشعور وبهذا المسلك.

الأمر السابع: تدل الآية الكريمة ان الرهبانية مكتوبة على هؤلاء. والكتابة هنا: اما ان يراد بها الكتابة التكوينية الخَلْقية. واما ان يراد بها الكتابة التشريعية.

فالكتابة التكوينية هنا أكثر من ايداع هذه الرهبة في قلوبهم فكأنه قال: ما فعلنا ذلك الا ابتغاء مرضاة الله. يعني لكي يبتغوا مرضاة الله عز وجل.

والكتابة التشريعية تعني الطلب منهم وجوباً او استحباباً ان يمشوا في هذا الطريق، ويواكبوا هذه العاطفة، وهي الرهبانية، ويؤكدوها بالشكل الذي يعلمون. ولعل هذا هو الأظهر من الآية الكريمة، وهو الذي فهمه أكثر المفسرين. وان كان الأول لا يخلو من وجاهة.

ومن الطريف ان السيد الطباطبائي في تفسير الميزان[٣] نفى دلالة الآية على

---

[١] سورة آل عمران: الآية ١٧٥.

[٢] سورة فاطر: الآية ١٠.

[٣] ج ١٩. ص ١٧٣.

التشريع، بل قرب دلالتها على عدمه لقوله ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾. قال: ما فرضناها عليهم لكنهم وضعوها من عند أنفسهم ابتغاء لرضوان الله... وفيه اشارة الى انها كانت مرضية عنده تعالى وان لم يشرعها بل كانوا هم المبتدعين لها.

وهذا فهم غريب مبني على الانقطاع في الاستثناء وهو خلاف ظاهر الاستثناء عموماً. بل الأصل فيه كونه متصلاً. ومن الواضح اننا لو قلنا في الآية: ابتدعوها الا ابتغاء رضوان الله، لكانت الا زائدة، لا تفيد الاستثناء على الاطلاق. بل تكون العبارة ركيكة، وحاشا القرآن الكريم من الركة.

وانما يأتي مثل هذا الاستثناء عادة بعد النفي، كما هو في الآية فعلاً ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّه﴾. فلماذا أرجع هذه الجملة الأخيرة الى ما هو سابق على الجملة المنفية، وهو أيضاً مثبت غير منفي لا يصلح لرجوع هذا الاستثناء اليه. أعني قوله تعالى ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ .

فالظاهر رجوعها الى الجملة المنفية ليكون المراد والمحصل هو الاثبات. كقوله: ما جئت الا لأراك. يعني: جئت لأراك. مع افادة زائدة وهي التأكيد أولاً والحصر ثانياً.

الأمر الثامن: تدل الآية الكريمة، على ان هناك أمرين قد وصلا. **أحدهما:** اعطاء الرهبانية لقلوب هؤلاء. **الثاني:** تشريعها في حقهم. والمفهوم عادة او تقليدياً هو ان الأمر الأول سابق على الثاني ولعل ذلك مفهوم من تأخره في الذكر في لفظ الآية.

الا ان الانصاف اننا لو تأملنا الآية الكريمة، لم نجد أي غضاضة في افتراض ان الكتابة متقدمة على العطاء. فقد كتبها سبحانه عليهم وأعطاهم التجاوب مع هذه الكتابة، والاطاعة لها وتطبيقها في حياتهم.

فيكون قوله: مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ. يعني ما كتبناها عليهم حين كتبناها. وذلك في عصر نبيهم المسيح عليه السلام. والا فكيف بلغهم ان الله تعالى كتبها عليهم اذا كان ذلك بعده.

الأمر التاسع: ان الآية الكريمة تدل على ان هذا الجيل من الذين اتبعوا المسيح

عليه السلام: قد ابتدعوا الرهبانية.

والابتداع مصدر مزيد من الابداع وهو بمعناه وهو الايجاد على غير مثال سابق. وهذا له عدة مصاديق.

أولاً: ان الله سبحانه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(١) يعني انه خلقها على غير مثال سابق.

ثانياً: البدعة في الدين، لأنه احداث لشيء لم يكن فيه سابقاً.

ثالثاً: كل من يكشف نظرية او يكتشف جهازاً مثلاً. فهو مخترع ومبتدع، لأنه جاء بشيء لم يسبق له مثيل.

رابعاً: هذه الرهبانية التي لم يكن لها وجود قبل ذلك كما أشرنا. وانما السؤال الآن عن نسبتها اليهم بقوله ابتدعوها.

وجوابه: ان القرآن الكريم في كثير من الآيات نسب الأشياء الى أسبابها تارة والى الله عز وجل أخرى. فمثلاً: قال ﴿احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾(٢) فالذي يحمل في السفينة هو نوح النبي عليه السلام. وقال: ﴿وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾(٣) يعني ان الذي حملهم على السفينة هو الله سبحانه.

ومثاله الآخر: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾(٤). فايجاد النار منسوب في نفس الوقت الى الله عز وجل والى البشر. وهذا صحيح في الفلسفة، كما ثبت في محله.

والرهبانية في هذه الآية الكريمة منسوبة بكلا النسبتين: فهي منسوبة الى الله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً﴾.

وهي منسوبة الى أصحابها بقوله: ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ ومثاله من بعض الوجوه: ﴿وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾(٥). كما هو واضح لمن يتأمل.

---

(١) [سورة البقرة: الآية ١١٧].

(٢) [سورة هود: الآية ٤٠].

(٣) [سورة مريم: الآية ٥٨].

(٤) [سورة الواقعة: الآية ٧١ ـ ٧٢].

(٥) [سورة محمد: الآية ١٧].

ولا يتعين ان يكون هذا الابتداع من البدعة في الدين، بل الآية نص برضاء الله عز وجل عن هذه الرهبانية واقراره لها وتشريعه لوجوبها. فكيف تكون بدعة في الدين؟ كما سمعنا من بعض أساتذتنا حيث يريد ان يفهم ذلك من الآية الكريمة.

بل المتعين الذي لا مناص منه ان نفهم الابتداع، بمعنى الحصول على هذه العاطفة، حيث لم تكن سابقاً في البشرية، وهذا لا يعني انهم ابتدعوها قبل تشريع الله تعالى لهم بها وتنبيهه عليها عن طريق أنبيائهم عليهم السلام.

مضافاً الى ان الرهبانية لو كانت بدعة محرمة، لأوجبت عليهم العقاب وليس رضوان الله سبحانه. بل دلت الآية ان تركها والاعراض عنها موجب العقاب، **﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾**. والفاسقون هنا هم التاركون للرهبانية بحسب سياق الآية.

الأمر العاشر: انه مهما كانت للأوامر والنواهي الشرعية من مصالح دنيوية وأخروية، فان الهدف الرئيسي لها هو الحصول على رضوان الله سبحانه: **﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكبر﴾**[1].

فكذلك الرهبانية المعطاة لهؤلاء انما أوجبها الله سبحانه عليهم لأجل ان يتبعوا رضوان الله عز وجل.

وظاهر سياق الآية، المحتوي على الاستثناء بعد النفي. **﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾** ظاهرها انه ليس هناك من مصلحة غير رضوان الله عزوجل دون أي مصلحة دنيوية او أخروية أخرى بخلاف كثير من التشريعات الأخرى التي قد يكون لها مصالح أخرى مضافاً الى الرضوان.

الأمر الحادي عشر: انه بالرغم من اعطاء الرهبانية لهؤلاء المؤمنين، وأمرهم باتباعها. الا انهم **﴿مَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾**.

والمقصود ان أغلبهم ما رعاها حق رعايتها. او ان المقصود ان الجميع قصروا اتجاه ذلك كل منهم بحسب مستواه الايماني. ولابد للفرد على أي حال ان يشعر بالتقصير امام الله سبحانه.

---

[1] [سورة التوبة: الآية ٧٢].

الا انه سبحانه حين يقول: ﴿وَكَثِيرٌ مِنهُمْ فَاسِقُونَ﴾. يعطي اشعاراً واضحاً ان هؤلاء الفاسقين هم الذين ما رعوها حق رعايتها وقد أوجب ذلك لهم الفسق والخروج عن خط الطاعة. وقوله سبحانه: ﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾ يعني الذين رعوها.

فهذا كلام في الجهة الأولى: في فهم الآية الكريمة. وقد اتضح انه لا توجد أية بدعة محرمة في الرهبانية. وانما هي من مفاخر هؤلاء المؤمنين الذين آتاهم الله أجرهم عليها، وعاقب من فسق فيها وانحرف عنها.

الجهة الثانية: ان الآية الكريمة واضحة في ان الرهبانية هي تكليف ذلك الجيل الموجود قبل الاسلام. فهل هي شاملة للأجيال الموجودة بعد الاسلام. بحيث لو قام بها الفرد قام بأمر مشروع او مستحب او واجب. او انه أصبح مقصراً تماماً تجاه الاسلام وأهله.

ونحن حين نتكلم في ذلك لابد ان نستقي جوابه من قواعد الشريعة التي دلت عليها أدلتها من الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

ولابد أولاً ان نأخذ عدة أمور بنظر الاعتبار هي بلا شك صحيحة شرعاً، وهي تلقي ضوءاً كافياً على صحة هذا المسلك ومشروعيته، لكن مع بعض التقييدات التي سوف نشير اليها في حينه.

الأمر الأول: اننا عرفنا ان الرهبانية معنى قريب من الرهبة. والرهبة من الصفات الجليلة للقلوب المؤمنة، في الشريعة الاسلامية.

الأمر الثاني: انه من قطعيات التاريخ الاسلامي[1]: ان النبي ﷺ كان ردحاً من عمره الشريف قبل نزول الوحي عليه، يفضل مسلك الاعتزال ويتعبد لله عز وجل في غار حراء. وربما استمر على ذلك سنين عديدة لا نحصيها.

ونحن نعلم ان لنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة بنص القرآن الكريم[2]. لا

---

[1] [بحار الأنوار: ج ١٨. ص ١٩٥. السيرة النبوية لابن كثير: ج ١. ص ٣٨٥. وغيرها كثير من مصادر الفريقين].

[2] [انظر قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾ (سورة الأحزاب:٢١)].

يختلف في ذلك حاله فيما قبل الاسلام أعني نزول الوحي او حاله بعده.

الأمر الثالث: انه لا شك في استحباب الزهد في الشريعة الاسلامية. في المأكل والملبس والمسكن، وكف اللسان والفرج مهما أمكن. وهذا مما تواترت فيه الأخبار[1] وأجمع عليه علماء الاسلام.

الأمر الرابع: دلت الأدلة المتواترة أيضاً على رجحان الاعراض عن الدنيا واسقاط أهميتها من نظر الاعتبار. وان الدنيا والآخرة ضرتان لا يجتمعان[2]. ونحو ذلك من المداليل التي تجتمع على معنى بغض الدنيا وحب الآخرة، وفي الدعاء[3]: اللهم أخرج حب الدنيا من قلبي.

الأمر الخامس: ما دل على رجحان الاعتزال عند وجود الفتن والتجنب عن الخوض فيها. فانما هي شكل من أشكال الامتحان الالهي للخلق فكل من اندرج في الفتنة فقد رسب في الامتحان وهلك. وكل من انعزل عن الفتنة فقد نجح في الامتحان واهتدى.

فقد ورد بمضمون[4]: (اذا حصلت الفتن فكونوا أحلاس بيوتكم) او (لا ينجو من الفتن الا من يصير بغنمه الى الشعاب ورؤوس الجبال).

الأمر السادس: ما دل على ان العباد[5] الأفضل عند الله عز وجل هم الذين اذا وجدوا لم يعرفوا واذا غابوا لم يفقدوا. فكيف حصلوا على هذه الصفة الا

---

(1) [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد النفس. أحاديث عدة في الأبواب ٢١، ٢٢، ٣١ وكذلك انظر الأبواب ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥].

(2) [انظر بهذا المضمون نهج البلاغة: ج ٤. ص ٢٣. الحديث ١٠٣. روضة الواعظين: ص ٤٤٨. عوالي اللئالي: ج ١. ص ٢٧٧. الحديث ١٠٦].

(3) [مصباح المتهجد: ص ٥٩١].

(4) [الخرائج والجرائح للراوندي: ج ١. الباب الثاني عشر. الحديث ٣٧. ص ٤٥٢. المبسوط للسرخسي: ج ١٠. ص ١٢٤. بحار الأنوار: ج ٣٢. ص ٢٤٣، ٣٠٩. اما الرواية الأخرى فلم أقف على مصدرها].

(5) [مستدرك الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد النفس. الباب ٥١. الحديث ٣١. الأصول الستة عشر لعدة محدثين: ص ١٦].

باعتزالهم للمجتمع وابتعادهم عن أهله.

الأمر السابع: ان مخالطة الناس في المجتمع موجب للاطلاع على ذنوبهم وعيوبهم، وأحياناً تطرفاتهم في الباطل. الأمر الذي يوجب الهم والغم عند المسلم المخلص، بل قد لا يكون متحملاً على الاطلاق.

الأمر الثامن: ان مخالطة المجتمع يوجب عادة على الفرد، ان يجاري الناس حاجاتهم وثقافتهم ومستويات تفكيرهم، الأمر الذي قد يورط الفرد في كثير مما هو حرام في الشريعة او مشبوه يعني محتمل الحرمة. وقد ورد[1]: **(من حام حول الشبهات كاد ان يقع في المحرمات).**

ولا شك ان مجانبة المجتمع او قلة الاتصال به، يكون سبباً لأن يُكفى الفرد ما هو في غنى عنه مما عرفناه في هذا الأمر والأمر الذي قبله.

الأمر التاسع: لا شك ان قلة الاتصال بالمجتمع يوفر الفرد للعبادة وذكر الله سبحانه، أكثر من أي شيء آخر. ويصرف عنه كثيراً من موانع ذلك.

فاذا كان الفرد راغباً في العبادة والدعاء والاستزادة منهما، كان لابد له عادة من تقليص وجوده الاجتماعي.

هذا الى أمور أخرى، لا تخفى على اللبيب. وكلها مرجَحة للعزلة وقلة الاتصال بالناس، على مستوى اسلامي ومعترف به في الشريعة بدون شك.

نعم، قد توجد تكاليف اسلامية الزامية، يعني واجبات او محرمات لابد من تطبيقها واطاعتها، تلزم الفرد بالاتصال بالناس. ولولاها لما كان للاتصال بالناس من الناحية الدينية و﴿ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ﴾ أي معنى.

وهي عدة أمور:

الأمر الأول: التفقه في الدين. فانها من الأمور الواجبة على الفرد جمالاً، كل حسب مستواه. فقد ورد[2]، انه يؤتى بالفرد يوم القيامة فيقال له: لماذا لم تعمل؟ فيقول: لم أتعلم. فيقال له: لماذا لم تتعلم؟ فينقطع ويؤمر به الى النار.

---

[1] [انظر بهذا المضمون الوسائل: ج ١٨. أبواب صفات القاضي. الباب ١٢. الحديث ٤٠، ٢٥، ٢٢].

[2] [أمالي الشيخ المفيد: المجلس ٢٦. الحديث ٦. أمالي للشيخ الطوسي: المجلس الأول. الحديث ١٠].

والتعلم لا يكون الا بالاتصال بالناس لا محالة.

الأمر الثاني: أداء حق الاخوان من المؤمنين. وأكثرها مستحب الا ان بعضها واجب فعلاً، كصلة الرحم. وتجنب أذية المؤمن اذا لزم من تركه أذاه.

الأمر الثالث: ان يخاف الفرد على نفسه الحرام من بعض أنواع العزلة. كالذي يخاف على نفسه الحرام من ترك الزواج. او صعوبة الصبر جداً من الانعزال الدائم، ونحوه. على ان الزواج بنفسه مستحب والعزوبة مكروهة وقد تكون حراماً كما أشرنا.

الأمر الرابع: رجحان او وجوب هداية الخلق الى دين الله سبحانه، والتسبب الى تكثير المطيعين وتقليل العاصين، بأي اسلوب اقتضته المصلحة.

الى بعض الأمور الأخرى. وهذه هي التي أشرنا الى انها قد تحول دون الرهبانية أحياناً في الاسلام، بمعنى العزلة والانفراد ولولا هذه الأمور، لكان من الأقرب الى نفس المؤمن بلا اشكال تقليص وجوده الاجتماعي، تطبيقاً لما سبق ان سمعناه من الأمور.

وسنعرف فيما يلي: ان رد الفعل الصحيح او السلوك الصحيح مع الرهبة او الرهبانية ليس هو الانفراد دائماً، بل قد يكون هو الدخول في معمعة المجتمع أحياناً.

الجهة الثالثة: وردت رواية في تفسير الرهبانية أود ان أوردها، وأحاول الفهم من منطوقها.

فعن ابن مسعود[1]، قال: **كنت رديف رسول الله ﷺ على الحمار. فقال: يا ابن أم عبد، هل تدري من أين أحدثت بنو اسرائيل الرهبانية؟ فقلت: الله ورسوله أعلم. فقال: ظهرت عليهم الجبابرة بعد عيسى عليه السلام يعملون بمعاصي الله. فغضب أهل الايمان، فقاتلوهم فهزم أهل الايمان ثلاث مرات. فلم يبق منهم الا القليل.**

فقالوا: ان ظهرنا لهؤلاء أفنونا، ولم يبق للدين أحد يدعو اليه، فتعالوا نتفرق في الأرض الى ان يبعث الله النبي الذي وعدنا به عيسى، يعنون محمد ﷺ. فتفرقوا في غيران الجبال. وأحدثوا رهبانية. فمنهم من تمسك بدينه ومنهم من كفر. ثم تلا

---

[1] تفسير الميزان: ج ١٩. ص ١٧٥.

هذه الآية ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾... الآية.

ثم قال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة.

وهذه الرواية، غير معتبرة السند، ومنافية مع بعض دلالات الآية الكريمة، التي تحدثنا عنها. أهمها: انها تدل على ان الرهبانية غير مكتوبة عليهم تشريعاً انما هي مبتدعة في العصر المتأخر عن المسيح عليه السلام.

والقواعد العامة تقتضي التمسك بالقرآن والأخذ به دون ما نافاه وتعارض معه. كما هو مسطور في علم الأصول. مضافاً الى ان هذه الحروب المشار اليها في الرواية غير مسجلة في التاريخ على ما أعتقد.

ولكننا نعرف أيضاً من القواعد المسجلة في علم الأصول ان سقوط بعض الخبر عن الحجية لا يقتضي سقوط الجميع. ومعه فيمكننا ان نأخذ ببعض مداليل هذه الرواية بغض النظر عن كونها غير معتبرة سنداً.

وعلى أي حال، فنحن سنفهم منها أموراً مطابقة للقواعد. وغير متوقفة على صحة سند هذه الرواية.

وأود ان اشير الى الاستفادة منها ضمن أمرين رئيسين:

الأمر الأول: ان الرهبانية حاصلة للظروف التي نسميها الآن بظروف التقية.

فان مثل هذه الظروف تحدث عند الخوف من الأعداء والظالمين، وهم فعلاً، بنص الرواية قد خافوا من أعدائهم. (فقالوا: ان ظهرنا لهؤلاء أفنونا).

الا انهم لم يعملوا بالتقية نتيجة لأوامر سابقة موجودة لديهم، كما هي موجودة لدينا من أئمتنا وانما لفكرة لطيفة صحيحة انتبهوا اليها. وهي الحرص على الحق والمحافظة على أهله، بحيث يجب ان لا تخلو الساحة منهم ولو في مستقبل الزمان، فلو قتل هؤلاء جميعاً لما بقي من أهل الحق أحد، ولما عرف الدين على الاطلاق. ومن هنا كان الواجب يملي عليهم المحافظة على أنفسهم بصفتهم البقية الباقية من أهل الايمان.

وكان مقتضى أوضاعهم ان يتفرقوا في البراري والشعاب والغيران

(جمع غار) حتى لا يهتدي الظالمون اليهم. لأنهم ان بقوا في المدن طاردوهم وأفنوهم.

اذن، فكل ذلك جاء نتيجة للحاجة الايمانية الملحة ولم يكن أمراً احتياطياً. كل ما في الأمر ان الزمن طال بين المسيح عليه السلام وبين نبينا صلى الله عليه وآله نسبياً، الأمر الذي أوجب تولد جيل او عدة أجيال من المؤمنين ممن اعتادوا على هذه الرهبة كبحيرا الراهب وغيره.

وانما نسمي الواحد منهم (راهباً) ونجمعهم على رهبان، بهذا المعنى. لا بصفتهم رجال دين مسيطرين على شريحة من المجتمع. فان من هؤلاء من يكون منحرفاً وفاسقاً كما أشارت الآية الكريمة: **﴿وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾**.

وقد كان لهم وجود ظاهر عند بعثة النبي صلى الله عليه وآله الأمر الذي أشير اليه في القرآن الكريم: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ... الآية﴾**[1]. وهؤلاء قد مسخوا معنى الرهبانية من الرهبة والخوف من الله عز وجل الى الظلم والتطاول على المجتمع والشريعة الالهية. الأمر الذي يجعل معنى (الراهب) مجرد اصطلاح لبعض رجال الدين او قل لطبقة من طبقاتهم كما عليه رجال الكنيسة واليهود.

الأمر الثاني: حول دلالة الرواية على الرهبانية في الاسلام. حيث تقول: ثم قال: يا ابن أم عبد أتدري ما رهبانية أمتي؟ قلت: الله ورسوله أعلم قال: الهجرة والجهاد والصلاة والصوم والحج والعمرة.

وكلها ـ في الأغلب ـ تستدعي الاختلاط بالناس، والدخول في معمعة المجتمع وعدم الانعزال عنه.

اذن، فالرهبانية هنا قد جردت من مفهوم الانعزال والوحدة، وبقيت مقتصرة على فكرة الرهبة التي هي الخوف المتعالي من الله عز وجل.

ومن المعلوم ان المهم أمام الله عز وجل هو التكامل. وهذا التكامل له أحد اسلوبين:

---

[1] [سورة التوبة: الآية ٣٤].

الاسلوب الأول: الانفراد لذكر الله عز وجل وعبادته.

الاسلوب الثاني: أداء الخدمات الإنسانية للآخرين في حدود طاعة الله عز وجل.

ومهما يكون الاسلوب الأول قد يكون أقرب الى النفس وأقر للقلب والعين. الا ان الاسلوب الثاني يضمن التكامل للفرد مع الاخلاص وحسن النية أسرع بكثير مما يضمنه له الاسلوب الأول. لأن الفرد يكون فيه في امتحانات دائمة ومختلفة، تجاه مختلف الأفراد والجماعات ذوي الآراء المختلفة والتصرفات المتباينة والمستويات المتعددة، الأمر الذي يجعله تحت المحك مباشرة. فيكون مثاله: كالذهب الذي لا ينقى الا بالنار.

ومن المعلوم ان التكامل الذي يحدث نتيجة للتعب والامتحان أسرع وأعلى من التكامل الذي يحدث نتيجة للراحة والاستسلام الذي يوفره للفرد الاسلوب الأول.

وهذا هو الفرق بين الرهبة الحقيقية الصحيحة والرهبة التي يتخذها المترهبون والصوفيون. على اننا لا ننكر ان مسلك الانعزال مؤثر فعلاً في التكامل أيضاً. ولا ينبغي الاعتراض على من يفضله ويتخذه في حياته من هذه الزاوية، اذا كان مخلصاً في نيته ومؤدياً لتعاليم شريعته.

واما الأمور التي قلنا انها تتوقف على اللقاء بالمجتمع. فيكون هذا الفرد قد أداها، او يشعر بعدم تكليفه الشرعي بوجوب السير فيها او تطبيقها. وهذا ما يختلف بين الأفراد، كما يختلف بين الأماكن والأزمان، كما يختلف من حيث مستويات التفكير والثقافة الدينية وغير الدينية. والمهم عند الله عز وجل هو الاخلاص له وطلب رضاه ونيل حسن العاقبة عنده. وتبقى الطقوس الباقية، مهما كانت مهمة وصحيحة، كالقشور بالنسبة الى اللب. ومن هنا ورد[1]: ان الله ينظر الى قلوبكم ولا ينظر الى صوركم.

---

[1] [انظر الأمالي للشيخ الطوسي: المجلس ١٩: الحديث ١. ص ٥٣٦. والحديث مروي عن رسول الله ﷺ يوصي فيه أبا ذر رضوان الله تعالى عليه].

الجهة الرابعة: بالرغم من ان هذه الآية الكريمة التي نتحدث عنها، دلت ـ كما فهمنا ـ على وجود الرهبة في قلوب بعض الناس مع حياة النبي المسيح سلام الله عليه او بعده. ولم تكن قبل ذلك. وهذا ما فهمناه من قوله: ابتدعوها. يعني فعلوها على غير مثال سابق كما قلنا.

الا انه قد يقال: ان آية أخرى في القرآن الكريم تدل على وجودها في تاريخ أسبق من ذلك.

فقد ورد لفظ الرهبان ـ وهم الذين يتخذون مسلك الرهبانية ـ في القرآن الكريم ثلاث مرات، في ثلاث آيات كريمات:

الآية الأولى[1]: قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ .

الآية الثانية[2]: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

الآية الثالثة[3]: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

والآية الأولى واضحة في انها تتحدث عن القسيسين والرهبان الموجودين في عصر الاسلام. الا ان الآيتين الاخرتين غير واضحتين في ذلك. بل قد يقال: بأن الآية الثالثة واضحة في انها تتحدث عن أناس سابقين على الاسلام، بل لعلهم سابقين بأزمنة بعيدة وخاصة بعد ان نسمع الآية التي قبلها، والتي تدعم هذا المعنى. وهي قوله تعالى:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ.اتَّخَذُوا

---

[1] سورة المائدة: الآية ٨٢.

[2] سورة التوبة: الآية ٣٤.

[3] سورة التوبة: الآية ٣١.

أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ... ﴾[1] الآية.

فان الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً هم هؤلاء اليهود والنصارى المذكورين في الآية قبل قليل. ومنهم اليهود الذين قالوا: عزير ابن الله. قاتلهم الله. وهم قوم ليس فقط سابقين على الاسلام بل سابقين على المسيحية. وهذا معنى ينافي ما استفدناه من تلك الآية الكريمة.

والجواب: ان الآية الثانية ليست محل الشاهد في هذا المجال، لأنها اما عامة لكل العصور او خاصة بعصر النبوة. وليس فيها ما يدل على اختصاصها بما قبل الاسلام ليرد الاشكال. كما هو واضح لمن يفكر.

والمهم هو الحديث عن الآية الثالثة، كما ان المهم دلالتها على وجود الرهبان قبل المسيحية: واما وجودهم بعدها، فهذا ما لا اشكال فيه. وقد دلت تلك الآية الكريمة عليه. فلا يوجد تنافي بينهما من هذه الناحية.

والانصاف ان هذه الآية الثالثة ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُم...﴾ لا تدل على وجود الرهبان قبل المسيحية، حتى لو عاد الضمير في قوله: ﴿اتَّخَذُوا﴾ الى اليهود لأن رجال الدين اليهود كانوا يسمون بالحاخام والحبر ولا يسمى الواحد منهم بالراهب. فموقفهم هذا من الرهبان يعني: حين وجود الرهبان بوجودهم بعد المسيح.

والأرجح من ذلك ان قوله: ﴿اتَّخَذُوا﴾ يعود الى كل من اليهود والنصارى. ثم يأتي نوع من التفصيل بينهم. فقوله:﴿أَحْبَارَهُمْ﴾ يعود الى اليهود خاصة وقوله: ﴿وَرُهْبَانَهُم﴾ يعود الى المسيحيين خاصة ويكون الاشكال مرتفعاً.

على ان هناك فكرة قد تخطر على البال لأجل الاستدلال على وجود الرهبان قبل الاسلام بكثير.

وذلك: لأننا عرفنا ان الرهبان جمع راهب والراهب هو الذي يتخذ الرهبانية له مسلكاً. والرهبانية مساوقة مع الرهبة المودعة في القلب والنفس وهذه الرهبة عطاء الهي للعبد حين يكون بدرجة معينة عليا من الكمال. ولا شك ان عدد من الناس

---

[1] [سورة التوبة: الآية ٣٠ ـ ٣١].

غير قليل بلغ الى هذه الدرجة قبل الاسلام. ولا أقل من الأنبياء فان درجة الرهبة موجودة لديهم، كابراهيم وموسى عليهما السلام وغيرهما، فكيف تقول: ان الرهبة وجدت بعد المسيحية؟

وخاصة اذا لاحظنا قوله تعالى[1]: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾.

وهي دالة على وجود الرهبة في بعض القلوب من زمن موسى عليه السلام.

وجواب ذلك، أعني ما يرفع التنافي بين الآيتين الكريمتين من وجوه:

الوجه الأول: ان يقال: ان ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ هم الأنبياء خاصة، وليس يتعداهم الى غيرهم. والأنبياء في تلك العصور كانوا كثيرين، على حين ان الآية الأخرى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ تشير الى وجود الرهبة لأول مرة في قلوب غير الأنبياء.

الوجه الثاني: ان هذه الآية الأخيرة: ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ غير واضحة بوجود هؤلاء عند نزول التوراة فلعلهم يوجدون بعد ذلك، فتصل اليهم نسخ التوراة في المستقبل فتكون لهم ﴿هُدًى وَرَحْمَةٌ﴾. وهذا ما تعرفنا به الآية الأخرى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ لأننا عرفنا انهم وجدوا في عصر متأخر.

الوجه الثالث: ان نفهم من قوله ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ يعني أوجدوها على غير مثال سابق. بمعنى انهم لم يسمعوها من أحد قبلهم. وهذا لا يعني ان بعض الناس قبلهم قد اتخذ نفس المسلك او انه شعر في قلبه بالرهبة الالهية، لكن لا بشكل يصل خبره اليهم. فمن هنا كان ايجادهم للرهبة ابتداعاً على غير مثال.

واما ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ فهم موجودين قبل هؤلاء. بالرغم من انهم لم يسمعوا بأخبارهم.

وهناك بعض الوجوه الأخرى لا حاجة الى سردها.

فهذا تمام الكلام عن آية الرهبانية. ونعود الى الحديث عن الاعتكاف الذي عقدنا له هذا الفصل، ضمن نفس التسلسل من جهات الكلام.

---

[1] سورة الأعراف: الآية ١٥٤.

الجهة الخامسة: انه تحصل مما سبق ان الرهبانية بمعناها العام هي الرهبة الالهية، وهي مقام الهي جيد ممدوح في القرآن الكريم. بل ان الرهبان ممدحون في آية أخرى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ مِنهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ وظاهرها ان كونهم رهباناً يعني متخذين لمسلك الرهبانية، دخيل في ايمانهم وخشوعهم لله عزوجل مضافاً الى انهم لا يستكبرون.

اذن، فما قاله بعض أساتذتنا في العبارة التي نقلناها في أول هذا الفصل لا يمكن الموافقة على صحتها، ونصها: (ويبدو ان الشريعة الاسلامية بعد ان ألغت فكرة الترهب والاعتزال عن الحياة الدنيا واعتبرتها فكرة سلبية خاطئة...).

فقد اتضح ان الشريعة لم تعتبرها فكرة سلبية خاطئة، فقد عرفنا صحتها وصحة عدد من الأحكام الموازية لها والمشابهة لها بالمضمون كالزهد وغيره مما سبق.

لكن عرفنا انها ليست صحيحة دائماً بل أحياناً، فقد يكون الواجب الاسلامي يدعو الفرد الى الاختلاط بالناس، كما سبق تفصيله.

وقد اعتبر المؤلف (الاعتكاف): (رهبانية) موقوته او موقتة تمتد ثلاثة أيام فقط، ثم يرجع الفرد الى عمله الدنيوي.

وهي فكرة جيدة لكنها تواجه بعض المناقشات.

المناقشة الأولى: من وجهة نظره، التي تقول: ان الاسلام سد بكل تشريع من تشريعاته حاجة من حاجات الفرد والمجتمع الدنيوية او الأخروية. فانه يكون قد سد بهذا التشريع أيضاً حاجة للفرد نفسية او قل: روحية. وهي الحاجة الى الرهبانية. اذن، فالفرد يحتاج الرهبانية أحياناً او في كثير من الأحيان، على اختلاف طبائع الناس وتوجهاتهم.

فان قيل: انه لم يثبت أكثر من حاجته الى ثلاثة أيام لا أكثر. نقول: انه في الامكان تكرار هذه الثلاثة كثيراً وسيأتي بعد قليل استحباب جعل الاعتكاف شهراً او شهرين. ويمكن للشهرين ان يتكررا عدة مرات في العام.

المناقشة الثانية: انه لو كانت فكرة الرهبانية خاطئة، لكان قليلها وكثيرها خاطئاً، فمثلاً شرب الخمر لما كان محرماً، كان شرب القليل والكثير محرماً. وكذلك

الكذب المحرم قليلاً او كثيراً. وغيره.

فلماذا شرّعها الله خلال ثلاثة أيام. فمن هذا التشريع نفهم انها فكرة ليست خاطئة.

واما كونها سلبية فليست عيباً، لأنه لا يريد بالسلب الا سلب الاختلاط بالناس. وهذا أمر صحيح اجمالاً في الرهبانية، كل ما في الأمر ان الفرد يتجنب الناس او يقلل الاختلاط من أجل تنفيذ فرض الهي جليل.

المناقشة الثالثة: ان الاعتكاف ليس رهبانية موقوتة، بل رهبانية متكررة، فقد ورد ـ كما أشرنا ـ استحباب امتدادها الى شهر او شهرين. وهنا يحسن ان نذكر بعض النصوص.

ففي صحيحة أبي بصير[1] ـ وهي العمدة في هذا الاستدلال ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من سعى في حاجة أخيه المسلم فاجتهد فيها فأجرى الله على يديه قضاها. كتب الله عز وجل له حجة وعمرة واعتكاف شهرين في المسجد الحرام وصيامهما.** ومثلها روايات أخرى.

وقلنا انه يمكن للشهرين ان يتكررا كثيراً او قليلاً في العام، مع حسن التوجه وانفتاح الرغبة في التكامل.

المناقشة الرابعة: ان ما تصوره المؤلف من كون الاعتكاف رهبانية مستفاد من بعض الأحكام كحرمة خروجه من المسجد بمعنى بطلان الاعتكاف به. كما ان الأغلب ان وجود الفرد في المسجد ينافي اتصاله بالناس كما ينافي عادة القيام بأعمال اقتصادية.

الا ان هذه المنافاة ليست دائمة. لوضوح ان الفرد يستطيع ان يستقبل الناس ويتكلم معهم مهما كثر عددهم. كما يستطيع ان يباشر المعاملات الاقتصادية.

وقد يخطر في الذهن ان البيع والشراء في المسجد مكروه وخلاف الأدب الشرعي كما ثبت في الفقه وهذا صحيح. الا اننا نجيب:

أولاً: ان هذا الحكم على الكراهة وليس على التحريم. فيمكن للفرد،

---

[1] [الوسائل: ج ٧]. كتاب الاعتكاف. الباب ١٢. الحديث ١.

وخاصة مع الحاجة ان يبيع ويشتري بالرغم من كونه في المسجد. وخاصة في مدة محدودة لا تتجاوز ثلاثة أيام.

ثانياً: وهو أوضح وأهم، انه يمكن للفرد ان يصنع بيده أموراً قابلة للتصريف في السوق، وهي أشياء كثيرة لا حاجة الآن الى تعدادها. ثم يعطيها لغيره ليبيعها. وهذا عمل اقتصادي خلال الاعتكاف على أي حال.

نعم، مع حسن التوجه خلال الاعتكاف، والاشتغال بالذكر والعبادة، واتخاذ الأدب الاسلامي مسلكاً، لا يبعد القول، بأن ابتعاد الفرد عن الناس وعن المعاملات ونحوها الا للضرورة. هو المسلك الصحيح الذي يعطي للاعتكاف درجة القبول والثواب المتزايد عند الله عز وجل. وهذا يعني اقتراب معنى الاعتكاف الجيد من معنى الرهبانية الموقوتة. قال: (ليكون وسيلة موقوتة وعبادة محدودة تؤدى بين حين وآخر، لتحقيق نقلة الى رحاب الله يعمق فيها الإنسان صلته بربه، ويتزود بما تتيح له العبادة من زاد).

ثم قال مباشرة: (ليرجع الى حياته الاعتيادية وعمله اليومي وقلبه أشد ثباتاً وايمانه أقوى فاعلية).

ولم يقصر المؤلف في التعبير، فانه لا يريد مجرد العود الى الحياة الاعتيادية، الى دنيا الشهوات والغفلات. وانما قال: وقلبه أشد ثباتاً وايمانه اقوى فاعلية. فان لكل عبادة أثرها على حياة الفرد اما سمعت قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[1]. يعني تجعل الفرد مهذباً خلوقاً مطيعاً لله عز وجل خلال سلوكه في الحياة. فمن بقي بعد صلاته غليظ القلب وقحاً ظالماً فليعلم عدم وصول صلاته الى درجة القبول. وان كانت مجزية على القواعد، بمعنى انه لا يعاقب عقاب تارك الصلاة.

فكذلك الاعتكاف له أثره الجم في حياة الإنسان، سواء في تطهير القلب او قوة الصبر او غفران الذنوب، او تلقي بعض العطاء المعنوي النفسي او العقلي. او غير ذلك مما يشاء الله سبحانه هبته لعبده المعتكف. الا ان مثل هذه الدرجات لا تنال الا

---

[1] [سورة العنكبوت: الآية ٤٥].

بالاخلاص وحسن النية الموجودين منذ البدء بالاعتكاف حتى نهايته.

الجهة السادسة: بالرغم من ان كون الاعتكاف رهبانية موقوتة، فكرة جيدة، مع فهمها بشكل لا تنالها يد الاشكال. الا اننا مع ذلك يمكن ان نعطي أفكاراً أخرى لتفسير فلسفة الاعتكاف غير ذلك.

الفكرة الأولى: ان الله عز وجل شرع الصلاة وشرع الصوم. وأكدت الشريعة ان الصلاة في المسجد أفضل منها في أي مكان آخر. ولكنها أعرضت عن ذلك في الصوم.

الا في الاعتكاف، فقد جاء الاعتكاف ليكون الصوم مكافئاً للصلاة في كونه مؤدى في المسجد ويزداد لذلك فضله ومنزلة الصائم.

كل ما في الأمر ان هذا لم يعط كقاعدة عامة، يعني: ان كل صوم في المسجد فهو أفضل. لأنه يحدث عند تطبيقه ضيقاً عند الناس وتعطيلاً للأعمال. لأن الصلاة في المسجد ذات زمن صغير نسبياً، بينما الصوم في المسجد لا يكون متحققاً الا بقضاء النهار كله او أغلبه هناك. فاقتصر الشارع المقدس على ثلاثة أيام فقط، ليكون الصوم في المسجد.

الفكرة الثانية: ان هناك عبادات متعددة في الشريعة منها فردية كالصلاة والصوم ومنها اجتماعية كقضاء حاجة المؤمن. فقد يكون من الأفضل ايجاد مركب عبادي متكامل يحتوي على عبادات متعددة حسب ما يرى الشارع المقدس من مصلحة في هذا التركيب.

وهذا موجود في الشريعة كثيراً، فالصلاة نفسها تحتوي على عبادات متعددة كقراءة القرآن والدعاء والذكر والسجود وغير ذلك. ومن أوضح مصاديق ذلك: الحج، حيث يحتوي على الطواف والصلاة والدعاء والذكر والذبح وغيرها، مما يعتبر عبادة حتى في غير الحج. وخاصة اذ لاحظنا مستحباته الى جنب واجباته.

فكذلك الأمر في الاعتكاف، لو نظرناه كمجموع. فان الواجب فيه أمران، كلاهما عبادة. الصوم والمكث في المسجد. وأعني بالواجب كونه جزءاً ضرورياً له.

فاذا انضم الى ذلك الدعاء والذكر، وحصول الصلاة اليومية وغيرها في

المسجد مادام الفرد هناك أيضاً كان أفضل. فاذا انضم الى ذلك أهمية الزمن كأحد الأشهر الثلاثة: رجب وشعبان وشهر رمضان. كان أكثر فضلاً وهكذا.

الفكرة الثالثة: اذا كان بعض أساتذتنا قد لاحظ في الاعتكاف مجرد البعد عن الناس وهجران المجتمع. فاننا يمكن ان نلحظ أكثر من ذلك وهو الاعراض عن الدنيا وهجران الشهوات. وهذا يتحقق ولو اجتمع المعتكف بمن يشاء من الناس. والذي أشرنا اليه هو جائز على أي حال، بل لا اشعار في الشريعة أصلاً على كراهته فضلاً عن حرمته.

الا ان الاعتكاف مع ذلك مع حسن التصرف، يحتوي على أمور أخرى واجبة حيناً ومستحبة حيناً وملازمة حيناً. فالأمر الواجب هو مجانبة الزوجة طيلة الاعتكاف وفيه هجران الشهوة الجنسية. وفيه هجران المنزل، وصعوبة الحصول على المأكل والمشرب نسبياً او قلة او رداءة ما يحصل منهما نسبياً أيضاً. وكذلك قد يختار الفرد لنفسه هجران وسائل الاعلام المسموعة والمنظورة والمقروءة. وكذلك لو كان من أهل المحرمات او معتاداً على بعضها كشرب الخمر او السرقة او العادة السرية او غير ذلك، فانه يتركها لا محالة خلال اعتكافه. وللقارئ ان يضيف الى ذلك ما شاء فانه باب واسع.



كتاب الجهاد

فصل
أخلاقية الجهاد المقدس

بالرغم مما يحتوي الحرب من هدر للنفوس وبذل للأموال. الا ان الجهاد المقدس المشروع في الشريعة الاسلامية، ذو خصائص منها نظرية ومنها أخلاقية ومنها دفاعية لا يمكن ان يتعداها، والا كان الجهاد بدعة وتحول من المشروعية الى الحرمة والضلالة.

ونحن نذكر فيما يلي أهم تلك الخصائص بشكل موضوعي، حتى لا يكون سبباً لاثارة العواطف فيما نحن في غنى عنه. فان المهم هو الاطلاع الفقهي على خصائص الشريعة لا غير.

ولو لم تكن هذه الخصائص موجودة لأعرضنا عن هذا الكلام كما أعرض عنه الفقهاء، فان المتأخرين خلال عدة مئات من السنين حذفوا كتاب الجهاد من رسائلهم العملية لعدم توفر شروطه في زمن الغيبة والهدنة. وليس بين الفقهاء من يأمر بالجهاد او يراه واجباً، والمسألة اجماعية او تكاد وسنعرف في بعض خصائص الجهاد، لماذا حذفه الفقهاء فان له أكثر من خصيصة توجب ذلك.

ونحن ذاكرون هذه الخصائص كل منها بعنوان فرعي مستقل.

أبوّة الجهاد:

ليس القتال مع أي جماعة او مجتمع في الشريعة، الا لمصلحة هداية ذلك المجتمع وارادة الخير له في الدنيا والآخرة، لأن المجاهدين يعتقدون بوجود الحق في عقيدتهم وسلوكهم وهم يريدون للبشر ان يكونوا على خير وعلى حق.

فالجهاد مع المشركين وأضرابهم انما هو من باب الأبوّة لهم، كما يؤدب الأب ابنه او يؤدب العالم الجاهل. وليس للسيطرة ولا للطمع في شيء من عروض الدنيا.

قال الله تعالى[1]: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّه. فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالمينَ﴾.

وقال[2]: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِم﴾.

الجهاد بمشيئة الله:

الجهاد كأي شيء آخر، يكون بارادة الله وقدرته. وان استعمل الفرد فيه ارادته واختياره. وهذا صحيح فلسفياً. فان لكل شيء نسبة الى الله سبحانه ونسبه الى العباد. وليست النسبة متمحضة للعباد، كما نتخيل بحسب ظاهر الحياة الدنيا. وليس هذا مجال ذكره، ولعلنا نتوفر له في مجال آخر.

قال الله تعالى[3]: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾.

نهاية الحرب:

وكما يكون بدء الحرب بمشيئته سبحانه وتعالى، كذلك تكون نهايتها. قال سبحانه[4]: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾.

وهذه الآية وان كانت خاصة بالظالمين، الا انها تعم كل حرب من باب التجريد عن الخصوصية فقهياً، ومن باب شمول القاعدة فلسفياً وكلامياً.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٣.

(٢) سورة التوبة: الآيات [١٤ ـ] ١٥.

(٣) سورة الأنفال: الآية ١٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦٤.

جهاد المرأة:

الجهاد الاسلامي ساقط عن المرأة، وانما يشترط فيه الذكورة، يعني لا يجب الجهاد الا على الرجال. الا ان للمرأة عدة مواقف:

الموقف الأول: ان جهاد المرأة صبرها على زوجها.

فعن الاصبغ بن نباته[1] قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **كتب الله الجهاد على الرجال والنساء. فجهاد الرجال بذل ماله ونفسه حتى يقتل في سبيل الله. وجهاد المرأة ان تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته (وعشيرته).**

الموقف الثاني: حسن تربيتها لأولادها بحيث ينشأون النشأة الصالحة الموافقة للحق وأهله، ويكونون على مستوى الرضا بالجهاد والفداء.

الموقف الثالث: في الوقت الذي يكون به الجهاد مشروعاً، وواجباً، فعلى المرأة ان تتجاوب معه، وتحث متعليقها من الرجال: زوجاً وأولاداً واخوة وغيرهم على التجاوب مع الحكم الشرعي العادل، ويحرم عليها الممانعة وتثبيط الهمة.

الموقف الرابع: تضميد الجرحى وقضاء جمله من الحاجات المتيسرة لها خلف خط المواجهة، مع المحافظة على سائر تعاليم الشريعة، بما فيها الحجاب الشرعي. وقد يصبح هذا العمل منها واجباً مع قلة من يقوم به من الرجال عن الحاجة.

الى غير ذلك من المواقف الممكنة والمتيسرة.

اذن الوالدين:

قالوا[2]: انه يشترط في الخروج الى الجهاد، اذن الوالدين. ويمكن الاستدلال ببعض الروايات.

---

(1) [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد]. أبواب الجهاد. الباب ٤. [الحديث ١].

(2) [مسالك الأفهام: ج ٣. ص ١٤. مجمع الفائدة للمحقق الأردبيلي: ٧. ص ٤٤١. جواهر الكلام: ج ٢١. ص ٢٢].

فعن جابر[1] عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: **جاء رجل الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: يا رسول الله اني راغب في الجهاد نشيط. قال فجاهد في سبيل الله. الى ان قال: فقال: يا رسول الله ان لي والدين كبيرين يزعمان انهما يأنسان بي ويكرهان خروجي. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أقم مع والديك، فوالذي نفسي بيده لأنسهما بك يوماً وليلة خير من جهاد سنة.**

الى بعض الروايات الأخرى. وكلها خاصة بالاشارة الى مصلحة الفرد نفسه، وانها في خدمة والديه دون الجهاد لأن هذا أكثر ثواباً عند الله سبحانه من الآخر.

وقد تحتوي الاشارة الى لزوم أخذ اذنهما او وجوب طاعتهما. فانه لم يقل انهما أمراني بالبقاء وعدم الخروج الى الجهاد. ولو دلت على ذلك لما كانت حجة في مدلولها لأنها ضعيفة السند. وليس من حق الوالدين نهيه عما أوجب الله سبحانه. قال الله سبحانه[2]: ﴿**وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا**﴾. بعد ان نفهم من الشرك ما يسمى بالشرك الخفي دون الجلي وقد أوضحنا معنى الشرك في فصل سابق في كتاب الطهارة.

ومن ناحية أخرى، فان هذه الرواية واردة مع استغناء المجاهدين عن خدمات الفرد، بحيث كان يمكن للنبي (صلى الله عليه وآله) ان يصرفه لعدم الحاجة اليه. وهذا بخلاف ما اذا كانوا بحاجة اليه، فيكون الواجب عليه عندئذ الالتحاق بالجهاد.

ومن الناحية الفقهية انه يقع التزاحم ـ لو وجد ـ بين اطاعة الوالدين او الالتحاق بالجهاد، ومن الثابت على القاعدة تقديم الأهم. والأهم هنا حكم الجهاد لا محالة.

أمر الامام:

يختص الجهاد الحق، ما عدا الدفاع الاضطراري، بأن يكون بأمر الامام المفترض الطاعة. وفي ذلك وردت روايات:

---

[1] [المصدر:] أبواب الجهاد. الباب ٢. [الحديث ١].

[2] سورة لقمان: الآية ١٥.

فعن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام[1] قال: قلت له: اني رأيت في المنام اني قلت لك ان القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال: أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك.

وعن عبد الملك بن عمرو[2]: قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا عبد الملك مالي لا أراك تخرج الى هذه المواضع التي يخرج اليها أهل بلادك؟ قال: قلت: وأين؟ قال: جدة وعبادان والمصيصة وقزوين. فقلت: انتظاراً لأمركم والاقتداء بكم. فقال: أي والله لو كان خيراً ما سبقونا اليه.

قال: قلت له: فان الزيدية يقولون ليس بيننا وبين جعفر خلاف الا انه لا يرى الجهاد. فقال: أنا لا أراه بلى والله اني لأراه. ولكني أكره ان أدع علمي الى جهلهم.

وقد يقال: ان الرواية الأولى غير معتبرة سنداً، والثانية غير واضحة دلالة على المطلوب. قلنا: نعم، ولكن يبقى الأمر مخالفاً للاحتياط الا في هذا الحد، لوجوب الاحتياط بالدماء على أي حال.

ويلاحظ: ان المأخوذ في الرواية الأولى عنوان: الامام المفترض الطاعة، وليس عنوان المعصوم، فلاحظ.

جهاد الطيبين:

عن سماعة[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لقي عباد البصري علي بن الحسين عليه السلام في طريق مكة. فقال له: يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحج ولينه ان الله عز وجل يقول[4]: إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ. فقال علي بن الحسين عليه السلام: أتم الآية: التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ

---

[1] [المصدر]: أبواب الجهاد. الباب ١٢. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الباب ١٢. الحديث ٣.

[4] سورة التوبة: الآيات ١١١ ـ ١١٢.

عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ. فقال علي بن الحسين عليه السلام: اذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج.

وعن أبي بصير[١] عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ في الفيء أمر الله عز وجل. فانه ان مات في ذلك المكان كان معيناً لعدونا في حبس حقنا والاطاشة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية.

وعن أبي عبد الرحمن السلمي[٢] قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اما بعد فان الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه. الى ان قال: هو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الواقية.

وقال تعالى[٣]: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ. الى ان يقول: الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾.

دعوة المشركين الى الحق:

لا يجوز البدء بقتال المشركين، الا ان يدعوهم الى الاسلام عقيدة ومفهوماً. اذ لعلهم انما جاءوا لقتاله، باعتبار جهلهم به وبعدهم عن السماع بتعاليمه. فلابد من عرض محاسن الاسلام أمامهم. فان قبلوا فهو المطلوب وان رفضوا استحقوا القتال.

ففي معتبرة السكوني[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الى اليمن فقال: يا علي لا تقاتلن أحداً حتى تدعوه الى الاسلام. وأيم الله لئن يهدي الله عز وجل على يديك رجلاً خير لك مما طلعت عليه

---

[١] المصدر: الحديث ٨.

[٢] [الوسائل: ج ١١. أبواب جهاد العدو. الباب ١. الحديث ١٣].

[٣] سورة الحج: الآية ٣٩ ـ ٤١.

[٤] المصدر: الباب ١٠. الحديث ١.

الشمس وغربت. الحديث.

وعن الزهري[١] قال: دخل رجال من قريش على علي بن الحسين عليه السلام **فسألوه كيف الدعوة الى الدين؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم: أدعوك الى الله عزوجل والى دينه. وجماعه أمران: أحدهما: معرفة الله عز وجل. والآخر: العمل برضوانه. وان معرفة الله عز وجل ان يعرف بالوحدانية والرأفة والرحمة والعزة والعلم والقدرة والعلو على كل شيء. وانه النافع الضار القاهر لكل شيء لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. وان محمداً عبده ورسوله وان ما جاء به هو الحق من عند الله عزو جل وما سواه هو الباطل. فاذا أجابوا الى ذلك فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.**

أقول: وهذا هو المضمون العام وليس المهم هذا اللفظ بل المهم ان يفهم المخاطب ويستوعب ما يقال له. مضافاً الى ان بعض ما ورد في هذا الخبر غير واجب الاعتقاد به بالتفصيل وخاصة مع الغفلة عنه ولذا علق عليه صاحب الوسائل: الظاهر ان هذه أفضل الكيفيات.

قضاء الله سبحانه:

ان المحاربين والمعارضين مهما أتوا من جهد وقوة او كثرة او قلة، لن يستطيعوا ان يغيروا قضاء الله وقدره. وان لكل حكم مهما كانت صفته أمداً يبدأ به وينتهي اليه، ولا راد لقضاء الله سبحانه لذلك.

فعن أنس بن محمد[٢] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: **يا علي ان ازالة الجبال الرواسي أهون من ازالة ملك لم تنقض أيامه.**

وقال الامام السجاد زين العابدين عليه السلام: في الدعاء[٣]: ذلت لقدرتك الصعاب

---

[١] المصدر: الباب ١١. الحديث ١.

[٢] المصدر: الباب ١٣. الحديث ٩.

[٣] من دعاء الفرج في الصحيفة السجادية.

وتسببت بلطفك الأسباب وجرى بقدرتك القضاء ومضت على ارادتك الأشياء، فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة وبارادتك دون نهيك منزجرة. أنت المدعو للمهمات وأنت المفزع في الملمات لا يندفع منها الا ما دفعت ولا ينكشف منها الا ما كشفت. الى ان يقول: فلا مصدر لما أوردت ولا صارف لما وجهت ولا فاتح لما أغلقت ولا مغلق لما فتحت ولا ميسر لما عسرت ولا ناصر لمن خذلت ... الى آخر الدعاء.

حرمة الغدر والخيانة:

عن طلحة بن زيد[1] عن أبي عبد الله عليه السلام. وفيها: فقال أبو عبد الله عليه السلام: **لا ينبغي للمسلمين ان يغدروا ولا يأمروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا**. الحديث.

وعن الاصبغ بن نباته[2] قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم وهو يخطب على منبر الكوفة: **أيها الناس لولا كراهة الغدر لكنت من أدهى الناس الا ان لكل غدرة فجرة ولكل فجرة كفرة، الا وان الغدر والفجور والخيانة في النار**.

الى غير ذلك من الأخبار.

الذمام:

الذمام محترم بين المسلمين، فمن أجار شخصاً او جماعة من الأعداء، وجب على الآخرين الالتزام بذمامه واحترام عمله.

وقد وردت في ذلك عدة أخبار:

منها: معتبرة السكوني[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: ما معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: يسعى بذمتهم أدناهم. قال: لو ان جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين. فأشرف رجل فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره فأعطاه**

---

[1] المصدر السابق [الوسائل]: الباب ٢١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٣.

[3] المصدر: الباب ٢٠. الحديث ١.

أدناهم الأمان وجب على أفضلهم الوفاء به.

المراد من صاحبكم: الامام او القائد. وانما عبر بذلك لكونه غير مؤمن به لحد قوله ذاك.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة[١] عن أبي عبد الله عليه السلام: **ان علياً أجاز أمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون. وقال: هو من المؤمنين.**

وعن عبد الله بن سليمان[٢] قال: **سمعت أبا جعفر** عليه السلام **يقول: ما من رجل امن رجلاً على ذمة (دمه) ثم قتله الا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر.**

أقول: وهذا بالطبع ثابت ومن ضروريات الفقه، ما لم تحدث هناك مصلحة أعلى من ذلك في حفظ المجتمع المسلم، الا ان حدوث ذلك نادر. لأن الذي يعطي الأمان انما يعطيه بعد أخذ كل ما يعرف من الملابسات بنظر الاعتبار. فلا يقع في الخطأ الا نادراً.

الأمان:

من تخيل خطأ من الأعداء المشركين فرداً او جماعة انه داخل في أمان المسلمين او ذمتهم، بأي سبب كان ذلك... كان ذلك الفرد او الجماعة في أمان حتى يرجعوا الى مأمنهم.

فعن محمد بن الحكم[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لو ان قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الأمان. فقالوا: لا. فظنوا انهم قالوا: نعم، فنزلوا اليهم. كانوا آمنين.**

ومعنى: نزلوا اليهم، انهم تخلوا عن تحصنهم او سلاحهم اطمئناناً بأمان المسلمين.

وبعد التجريد عن الخصوصية يعم الحكم لكل حالة. وهذا ما فعله المحقق الحلي. فقد كرر في كتاب الجهاد من الشرائع ذلك في عدة مسائل:

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٣.

[٣] المصدر: الباب ٢٠. الحديث ٤.

قال عن الذمام[1]: ولو أذم المراهق او المجنون لم ينعقد لكن يعاد الى مأمنه. وكذا كل حربي دخل في دار الاسلام بشبهة الأمان. كأن يسمع لفظاً فيعتقده أماناً او يصحب رفقة فيتوهمها أماناً.

وقال[2]: ولو ادعى الحربي على المسلم الأمان. فأنكر المسلم فالقول قوله. ولو حيل بينه وبين الجواب بموت او اغماء لم نسمع دعوى الحربي. وفي الحالين يرد الى مأمنه، ثم هو حرب.

وقال[3]: ولو مات الحاكم (بالهدنة) قبل الحكم بطل الأمان ويردّون الى مأمنهم.

الى غير ذلك من الفتاوى.

حرمة الفرار:

لا يجوز ان يفر الوحد او الأكثر من أمام العدو اذا كان العدو ضعفاً من عددهم او أقل. ويجوز الفرار اذا كان أكثر من الضعف.

والفرار قد لا يكون صريحاً، كما هو المفهوم عادة، بل يكون بعناوين أخرى، كاتخاذ مواقع جديدة او غير ذلك. كما يمكن ان يكون بمعنى عدم مبادئة العدو بالقتال، على الاطلاق ما دام أكثر من الضعف. ومحاولة كفاية شره والتقية منه.

وهذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع، وهو جار ما لم تحصل عنه ضرورة، كالدفاع الذي يخاف فيه على بيضة الاسلام ـ كما يعبرون ـ فانه قد يجب الاستماته فيه. وكما لو كان الفرار عاراً على الاسلام والمسلمين، فيجب الاستماتة لدفع العار. وقد يحصل سبب آخر للثبات وهو الاطمئنان بالفوز على العدو لسبب من الأسباب وان كان أكثر من الضعف.

---

[1] كتاب الجهاد من الشرائع: [ج ١]. ص ٢٩٠.

[2] المصدر: ص ٢٩٢.

[3] المصدر: ص ٢٩٣.

واما بدون ذلك، فان الحرب اذا لم تجب حرمت لأن فيها اهراق الدماء بلا مبرر شرعي. فهي اما واجبة واما حرام فان لم تكن واجبة فهي حرام. الا اذا ثبت الاستحباب بدليل خاص.

عن الحسن بن صالح[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان يقول: **من فر من رجلين في القتال في الزحف فقد فر. ومن فر من ثلاثة من القتال فلم يفر.**

وقوله: فلم يفر، يعني لا تشمله حرمة الفرار.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: في حديث طويل. قال: **ان الله فرض على المؤمن في أول الأمر ان يقاتل عشرة من المشركين ليس له ان يولي وجهه عنهم. ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوأ مقعده من النار. ثم حولهم عن حالهم رحمة منه لهم. فصار الرجل منهم عليه ان يقاتل رجلين من المشركين تخفيفاً من الله عز وجل. فنسخ الرجلان العشرة.**

وقوله عليه السلام: تخفيفاً من الله عز وجل، اشارة الى قوله تعالى[3]: **﴿الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ﴾.**

والسر في تشريع الحكم الأول، والله أعلم بما ينزل، هو ما أشارت اليه الآية نفسها حين تقول: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ.الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً...﴾** الآية.

وقد أعربت عن أمرين:

الأمر الأول: ان الذين كفروا قوم لا يفقهون. فان مقتضى كفرهم وجهلهم بحقيقة الكون وحقيقة أنفسهم، هو ضعفهم وتشتت عواطفهم **﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾**[4] و **﴿بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾** يعتدي

---

[1] الوسائل: [ج ١١]. كتاب الجهاد. أبواب جهاد العدو. الباب ٢٧. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] سورة الأنفال: الآية ٦٦.

[4] سورة الحشر: الآية ١٤.

بعضهم على بعض وان اجتمعوا ومكروا بحسب الظاهر. **﴿لأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾**[1] ولو لم يكونوا كذلك ما حاصرونا وحاربونا.

الأمر الثاني: ان قوة الايمان لو بلغت الى درجة اليقين. فانها تعطي الى صاحبها اندفاعاً أشد من الجبال الرواسي. ولذا قال: **﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾** يعني ضعفاً في اليقين الذي هو من درجات الايمان العالية. وهذا الضعف ينتج ضعفاً في الهمة والصبر والشجاعة بطبيعة الحال.

استعمال السم وغيره:

قد ورد النهي عن استعمال المبيدات العامة حتى ضد الجيش المقاتل، فضلاً عن الآخرين، كالماء والنار والسم وغير ذلك مما هو متوفر أحياناً.

ففي معتبرة السكوني[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يلقى السم في بلد المشركين.**

أقول: النهي دال على التحريم، ما لم تحصل مصلحة عظيمة، لا تكون الا نادراً. والرواية وان كانت دالة على خصوص السم، الا انها شاملة لكل المبيدات العامة، بحيث يذهب البريء بذنب المجرم والأعزل بذنب المسلح، حتى لو كان سلاحاً كالذري او غيره، وذلك بالتجريد عن الخصوصية فقهياً.

حرمة قتل النساء والأطفال:

ففي معتبرة السكوني[3] عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: **أقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم.** وقوله استحيوا يعني: أبقوهم على الحياة.

---

(1) [سورة الحشر: الآية ١٣].

(2) [الوسائل: ج ١١]. أبواب الجهاد. الباب ١٦. الحديث ١.

(3) [المصدر]: الباب ١٨. الحديث ٢.

وعن حفص بن غياث[1] (في حديث): انه سأل أبا عبد الله عليه السلام **عن النساء كيف سقطت الجزية عنهن ورفعت عنهن. قال: فقال: لأن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب الا ان يقاتلن. فان قاتلن فأمسك عنهم ما أمكنك. فلما نهى عن قتلهن في دار الحرب كان ذلك في دار الاسلام أولى.**

ولو امتنعت ان تؤدي الجزية لم يمكن قتلها. فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها... الخ الحديث.

البدء ليلاً:

وورد أيضاً المنع عن البدء بالقتال ليلاً. فعن عباد بن صهيب[2] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **ما بيّت رسول الله صلى الله عليه وآله عدواً قط ليلاً.**

وهي غير دالة على الحرمة، ولكن مقتضى الاسوة بالنبي صلى الله عليه وآله هو ذلك، ما لم تكن ضرورة قصوى.

الأشهر الحرم:

يحرم البدء بالقتال في الأشهر الحرم من السنة القمرية وهي رجب وشوال وذي القعدة وذي الحجة. وهو حكم ضروري بنص القرآن الكريم:

قال الله تعالى[3]: **﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.**

وقال تعالى[4]: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ﴾.**

وقوله كبير، يعني من المعاصي والكبائر. وقوله: الشهر الحرام. يعني أي شهر

---

[1] المصدر: الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ١٧. الحديث ٣.

[3] سورة التوبة: الآية ٣٦.

[4] سورة البقرة: الآية ٢١٧.

حرام في الشريعة وليست الاشارة هنا الى شهر معين، بل هو بمعناه العام. وقال تعالى[١]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾.

الحرم المكي:

يحرم أيضاً بضرورة الدين ونص القرآن الكريم، القتال في مكة والمسجد الحرام والحرم المكي على العموم وقد عطف المسجد الحرام على الشهر الحرام في الآية الكريمة. وأعطي أهمية أعلى من الشهر الحرام. كما هو واضح من قوله تعالى[٢]: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ. وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ﴾. وقوله: ﴿أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ يعني أهم وحرمته أعظم.

لا يستثنى من ذلك الا فتح مكة من قبل رسول الله ﷺ. ولكنه ﷺ قال: حلت لي ساعة من نهار. كما ورد[٣] عنه.

الأسير بعد الحرب:

لا يجوز قتل الأسير بعد الحرب وان كان مشركاً وعن طلحة ابن زيد[٤] قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان أبي يقول: ان للحرب حكمين: اذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها و لم يثخن أهلها. الى ان قال: والحكم الآخر اذا وضعت الحرب أوزارها وأثخن أهلها فكل أسير أخذ على تلك الحال فكان في أيديهم. فالامام فيه بالخيار ان شاء مَنَّ عليهم فأرسلهم وان شاء فاداهم أنفسهم وان شاء استعبدهم وصاروا عبيداً.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢١٧.

(٣) [الوسائل: ج ٩. أبواب الاحرام من كتاب الحج. الباب ٥٠. الحديث٧، ١٢].

(٤) [المصدر: ج ١١. كتاب الجهاد]. أبواب الجهاد. الباب ٢٣. الحديث ١.

وهذا هو المشهور جداً بين علمائنا لم يخالف فيه الا النادر[١]. وتوضيحه ان الامام، وهو المسؤول الأعلى في المجتمع او من يوكله الى شخص او جماعة معينة فيكون مخيراً بين ثلاثة أمور حسب المصلحة العامة، وليس أحدها القتل:

أولاً: المنّ: وهو الاطلاق بدون فداء.

ثانياً: الفداء: وهو الاطلاق بازاء مال او مالي.

ثالثاً: الاسترقاق: وهو ان ينوي عليهم التملك فيصيرون عبيداً.

وهو المنشأ الوحيد للاستعباد في الشريعة غير الولادة.

وقد أشار القرآن الكريم الى اثنين منها بقوله[٢]: **﴿حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ. فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾**.

والحكم هو حكم الأسير بعد الحرب: اما ان يؤسر بعدها واما ان يؤسر قبلها ويبقى حياً الى انتهائها. والآية الكريمة واضحة في ذلك لقوله تعالى: **﴿حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ﴾** وقوله: **﴿بَعْدُ﴾**. واما قوله: **﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾**. فيكون ما سبقه قرينة متصلة على فهمه فيحمل على أحد أمرين:

١ ـ ان يكون معنى حتى: حين.

٢ ـ ان يكون المعنى الانتهاء من الحرب وكل تبعاتها ونتائجها.

فان بقي أسير عندئذ وجب اطلاقه بدون فداء. وانما التخيير المشار اليه ثابت قبل ذلك.

واما حذف الاسترقاق من الآية، فالآية ليست نافية له. بل هي قابلة للتقييد به، كما عليه الاجماع والسنة الشريفة.

اطعام الأسير:

ففي صحيحة زرارة[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اطعام الأسير حق على من**

---

[١] [انظر المبسوط للشيخ الطوسي: ج ٢. ص ١٢ ـ ١٣. مختلف الشيعة للعلامة الحلي: ج ٤. ص ٤٢١ وما بعدها].

[٢] سورة محمد: الآية ٤.

[٣] [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد]. أبواب الجهاد. الباب ٣٢. الحديث ١.

أسره وان كان يراد قتله من الغد. فانه ينبغي ان يطعم ويسقى ويرفق به كافراً او غيره.

وعن أبي بصير[١] عن أبي عبد الله عليه السلام **قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾. قال: هو الأسير. وقال: الأسير يطعم وان كان يقدم للقتل. وقال: ان علياً كان يطعم من خلد في السجن من بيت مال المسلمين.**

وعن مسعدة بن زياد[٢] وعن جعفر عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: **اطعام الأسير والاحسان اليه حق واجب وان قتلته من الغد.**

فأنت ترى ان الواجب ليس هو اطعام الأسير فقط، بل الرفق به والاحسان اليه. واطعام الأسير بعد تعميم فهمه يشمل الطعام والشراب واللباس وكل الحاجات الضرورية.

كما ان الأسير بعد التجريد عن الخصوصية يشمل الأسير في الحرب وكل مسجون بحق. أعني غير المظلوم في سجنه. وقد نصت رواية أبي بصير على ذلك. واما المسجون مظلوماً فالواجب اطلاقه وليس فقط اطعامه واشرابه.

وليس هذا خاصاً بما اذا أريد قتله من الغد، بل نصت الروايات على ذلك لأنه أسوأ التقادير، بل يشمل بطبيعة الحال، ما اذا أريد اطلاقه او فداؤه.

كما ينبغي ان نلاحظ ان اطلاقه مجاناً او بالفداء لا ينبغي ان يصيره الى ضرر، بل يجب ان يضمن له الأمان في الطريق الى ان يصل الى مأمنه، كما سمعنا في مثله فيما سبق.

حكم البغاة:

قال الله تعالى[٣]: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٣.

[٣] سورة الحجرات: الآية ٩.

بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾.

فقتال الباغي جائز بل واجب بنص هذه الآية الكريمة، وواضح منها أيضاً انه على أصل الاسلام وليس مشركاً. ولذا قال: **﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾**.

وأود ان أشير الى ان ما قد قيل: من[1] الله سبحانه سمى الباغي مؤمناً. ليس بصحيح اطلاقاً. وانما كان مؤمناً قبل ان يتورط في الحرب. وليس في الآية الكريمة أي اشارة الى انه يبقى مؤمناً حتى بعد الحرب او بعد ان يصبح باغياً.

والباغي هو الطرف غير المحق منهما. وظاهر الآية كونه هو الذي لا يقبل الصلح. **﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا﴾** ولم تقبل هذا الصلح المأمور به. وهذا صحيح بصفته أحد مصاديق الباطل الذي قد يتورط به أحد الطرفين، لأن قتل المسلمين بعد عرض الصلح غير جائز. فيكون المستمر بالحرب باغياً.

وما دام الباغي على أصل الاسلام فله أحكام ارفاقية كثيرة يختلف بها عن المحارب او الأسير المشرك. ونحن نشير اليها باختصار من دون سرد أدلتها، ونوكل التفصيل الى الفقه:

أولاً: لا يجوز الاجهاز على جريحهم.

ثانياً: لا يجوز امتلاك غنائمهم بل يجب ارجاعها اليهم.

ثالثاً: لا يجوز قتل أسيرهم.

رابعاً: لا يجوز استرقاقهم رجالاً ونساء وصبياناً.

خامساً: لا يجوز نكاح نسائهم.

سادساً: تبقى أموالهم المنقولة وغير المنقولة لهم.

هذا مضافاً الى ما في قتال او أسر المشركين من مزايا كوجوب الاحسان الى الأسير او عدم جواز استعمال السم والقتل العام لهم. وكذلك وجوب دعوتهم الى الحق بالحسنى والموعظة الحسنة أولاً. فان أبوا جاز قتالهم. فان كل ذلك يشمل البغاة أيضاً. ونعود في العناوين التالية الى حكم المشركين المقاتلين:

---

[1] [لعل الأرجح وجود كلمة (ان) هنا].

عدم البدء بالقتال:

فعن عبد الرحمن بن جندب[1] عن أبيه: **ان أمير المؤمنين عليه السلام كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا فيقول: لا تقاتلوا القوم حتى يبدأوكم. فانكم بحمد الله على حجة وترككم اياهم حتى يبدأوكم حجة أخرى لكم. فاذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة ولا تمثلوا بقتيل.**

وهي واضحة في الحرمة وعلى ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين والحسين عليه السلام. الا انها غير معتبرة سنداً، فالقول بالوجوب فقهياً مشكل، والسيرة لا تعيّنه. نعم هو من الآداب واستحبابه عالي كما هو واضح من السيرة.

نعم يستثنى من ذلك حد الضرورة القصوى لا محالة.

ذمام المبارزة:

قال المحقق الحلي[2]: المشرك اذا طلب المبارزة ولم يشترط جاز معاونة قرنه. فان شرط ان لا يقاتله غيره وجب الوفاء له.

والمبارزة هو القتال الفردي بالسيف على الطريقة القديمة. والمهم الآن الاشارة الى حفظ الذمام. فلو اشترط المبارز ان لا يقاتله الا واحد او الا فلان او نحو ذلك. لم يجز للمسلمين المبادرة الى انقاذ صاحبهم ولو أثخنه او قتله.

نعم. لو لم يشترط جازت المبادرة الى انقاذ قرنه وهو المقاتل المسلم. واذا جاز وجب لأنه فيه حفظ دمه.

وبهذا المضمون أفتى المحقق الحلي وهو المشهور وهو الموافق للقاعدة، ولم أجد فيه رواية خاصة.

---

[1] [المصدر]: أبواب الجهاد. الباب ٣٣. الحديث ١.

[2] شرائع الاسلام: [ج ١]. ص ٢٩٠.

الصرف على العيال:

بغض النظر عن التجنيد الاجباري او الاضطراري، فان المسلم اذا خرج للجهاد، يجب ان يعيل أهله كما سمعنا في الحج، بأنه يجب ان يعيلهم. لا ان يخرج ويدعهم يتضورون جوعاً وعرياً. فلا يكون حجه مقبولاً ولا جهاده.

وقد وردت في ذلك رواية قابلة للمناقشة سنداً[1] ودلالة الا ان مقتضى القاعدة هو ذلك. لأنه مع ضيق ذات اليد يصبح للفرد نوع من التزاحم بين الصرف على العيال والصرف في الجهاد لأنه لا يستطيع الجمع بينهما، فيكون الصرف على العيال أولى، لأنهم في ضرورة واما الجهاد فالمفروض انه ليس في ضرورة بل يمكن تعويض هذا الفرد بغيره.

هذا، واما لو كفل معاشه في الجهاد كافل كشخص او جهة او دولة. فانه يضع ما يملكه او ما يكفي عند أهله ولا يحتاج الى الصرف الشخصي في الجهاد.

عدم قتل الرسل:

من المتسالم عليه عالمياً ومنذ مئات بل آلاف السنين، كما هو المظنون، عدم قتل الرسول او الرسل، وان كانوا مرسلين الى أشد الناس عداوة للطرف الآخر الذي أرسله. ولم يصدف قتل الرسل خلال التاريخ الا نادراً من قبل بعض الملوك او غيرهم شذوذاً لعصبيات او نحوها.

وهذه جهة إنسانية وأخلاقية اقرها الاسلام. فعن أبي البختري[2] عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **لا يقتل الرسل ولا الرهن.**

أقول: يراد بالرهن ما اذا كان الإنسان نفسه رهناً. وهو ما يسمى في لغة العصر: رهينة وجمعه رهائن وله تطبيقات عديدة خلال هذا الزمن. والرواية تدل على عدم جواز قتله.

---

[1] [الوسائل: كتاب الجهاد. أبواب جهاد العدو. الباب ٦٣. الحديث ١].

[2] [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد]. أبواب الجهاد. الباب ٤٤. الحديث ٢.

الا ان الرواية غير معتبرة سنداً. الا ان الأمر بالنسبة الى الرسل واضح، لأن عليه السيرة المعترف بها شرعاً ولا أقل من عدم ورود النهي عنها عرفاً. الا انه يبقى حكم الرهينة منوطاً بهذه الرواية، او بمصلحة الجهة التي ترتهنه، وقد تكون مصلحة دينية حقيقية.

حرمة اتلاف النبات والحيوان:

فعن أبي حمزة الثمالي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **كان رسول الله ﷺ اذا أراد ان يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا باسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً الا ان تضطروا اليها.** الحديث.

وقد رويت باسناد عديدة بعضها معتبر.

ومعتبرة مسعدة بن صدقة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان النبي ﷺ كان اذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ثم في أصحابه عامة. ثم يقول: اغز باسم الله وفي سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهق. ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعاً لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون اليه. ولا تعقروا من البهائم ما يؤكل لحمه، الا ما لابد لكم من أكله.** الخبر.

وهذه الروايات واضحة في ما قلناه في العنوان مضافاً الى التبذير والاسراف المحرمين شرعاً. نعم، مع الضرورة او توقف مصلحة الجيش على ذلك ترتفع الحرمة.

وهي تحتوي الى جنب ذلك بعض النصائح الإنسانية العالية مما لم يسبق لنا ذكره أود ان أشير له فيما يلي مختصراً:

أولاً: حرمة الغلول، وهو السرقة من الغنيمة او الاجحاف في سهم أحد الأفراد او الأكثر.

---

[1] المصدر: الباب ١٥. الحديث ٢.

[2] المصدر: الباب ١٥. الحديث ٣.

ثانياً: حرمة المثلة، فان المثلة محرمة نصاً واجماعاً. وورد[1]: ان المثلة حرام ولو بالكلب العقور. ومحل الشاهد انه لا يجوز ان يمثلوا بأجساد الكفار او الحيوانات بمعنى ان يقطعوها أكثر مما يحتاجون اليه في القتال.

ثالثاً: حرمة قتل المنعزل لأمره. قال: ولا متبتلاً في شاهق. أي منعزلاً للتبتل والعبادة. وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم الى كل فرد غير حامل للسلاح.

اتخاذ الشعار:

والشعار هو اللفظ الذي يجعل للجيش لاثارة الهمة فيهم والحماس بينهم. ووجوده ليس واجباً ولكنه مستحب بلا اشكال وعليه السيرة منذ زمان النبي ﷺ ومن الأدب الاسلامي بلا اشكال.

ففي صحيحة معاوية بن عمار[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **شعارنا: يا محمد يا محمد. وشعارنا يوم بدر: يا نصر الله اقترب. وشعار المسلمين يوم أحد: يا نصر الله اقترب. ويوم بني النضير: يا روح القدس أرح.**

ويوم بني القينقاع: يا ربنا لا يغلبنّك. ويوم الطائف: يا رضوان. وشعار يوم حنين: يا بني عبد الله يا بني عبد الله. ويوم الأحزاب: هم لا يبصرون. ويوم بني قريضة: يا سلام أسلمهم.

ويوم المريسيع وهو يوم بني المصطلق: ألا الى الله الأمر. ويوم الحديبية: الا لعنة الله على الظالمين. ويوم خيبر يوم القموص: يا علي انهم من عل[3]. ويوم

---

[1] [المصدر: ج ١٩. أبواب قصاص النفس. الباب ٦٢. الحديث ٦].

[2] المصدر: [ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب الجهاد]. الباب ٥٦. الحديث ١.

[3] [في نسخة الوسائل الموسومة بـ (الاسلامية): العبارة فيها كما نقلها السيد ـ أعلى الله مقامه ـ في المتن. لكن في نسخة الوسائل (تحقيق مؤسسة آل البيت): يا علي آتهم من عل. والصحيحة نقلها صاحب الوسائل عن الكافي والعبارة فيه كما هي في نسخة الوسائل (تحقيق مؤسسة آل البيت). انظر الكافي: ج ٥. كتاب الجهاد. باب الشعار. الحديث ١].

الفتح: نحن عباد الله حقاً حقاً. ويوم تبوك: يا أحد يا صمد. ويوم بني الملوح: أمت أمت. ويوم صفين: يا نصر الله. وشعار الحسين: يا محمد. وشعارنا: يا محمد .

ومما يمكن تصيده من هذه الصحيحة:

أولاً: ان الشعار ضروري للجيش.

ثانياً: انه يستفاد منه لاثارة الهمة والحماس.

ثالثاً: يجب ان يكون مضمونه حقاً لا باطلاً.

رابعاً: يحسن ان يكون لفظه موزوناً نسبياً بميزان نظم الشعر، او قريباً منه، ولا يكون ثقيل اللفظ او مشوشاً.

خامساً: ان يكون عبارة مختصرة قابلة للحفظ من الأفراد. وما يسمى بسر الليل في الجيوش المعاصرة هو شكل من أشكال الشعار، فيكون مشمولاً لحكمه لا محالة.

التسوية في العطاء:

ففي صحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما ولى علي عليه السلام صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: اما اني والله ما أرزؤكم من فيئكم هذا درهماً ما قام في عذق بيثرب. فلتصدقكم أنفسكم. أفتروني مانعاً نفسي ومعطيكم. قال: فقام اليه عقيل كرم الله وجهه فقال: فتجعلني وأسود في هذه المدينة سواء. فقال: اجلس ما كان ههنا أحد يتكلم غيرك؟ وما فضلك عليه الا بسابقة او تقوى.

وعن أبي اسحاق الهمداني[2]: ان امرأتين أتتا علياً عليه السلام عند القسمة احداهما من العرب والأخرى من الموالي. فأعطى كل واحدة خمسة وعشرين درهماً وكراً من الطعام. فقالت العربية: يا أمير المؤمنين اني امرأة من العرب وهذه امرأة من

---

[1] [المصدر]: أبواب الجهاد. الباب ٣٩. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤٠.

العجم. فقال علي ﷺ: والله لا أجد لبني اسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني اسحاق. الى روايات أخرى.

التعجيل في العطاء:

عن هلال بن مسلم[1] عن جده قال: شهدت علي بن أبي طالب ﷺ أتي بمال عند المساء فقال: اقسموا هذا المال. فقالوا: قد أمسينا يا أمير المؤمنين فأخره الى غد. فقال لهم: تتقبلون اني أعيش الى غد؟ قالوا: وماذا بأيدينا. قال: فلا تؤخروه حتى تقسموه. قال: فأتي بشمع فقسموا ذلك المال من غنائمهم.

وعن هارون البجلي[2] عن أبيه قال: أعطى علي ﷺ الناس في عام واحد ثلاثة أعطية. ثم قدم عليه خراج أصفهان. فقال: يا أيها الناس أغدوا، فوالله ما أنا لكم بخازن. ثم أمر ببيت المال فكنس ونضح وصلى فيه ركعتين ثم قال: يا دنيا غري غيري. ثم خرج فاذا هو بحبال على باب المسجد فقال: ما هذه الحبال. فقيل جيئ بها من أرض كسرى. فقال: اقسموها بين المسلمين. وغير ذلك من الروايات.

القسمة لغير المقاتلين:

يجب ان يقسم المال المغنوم بين المقاتلين للراجل سهم والفارس سهمان وقيل: ولذي الفرسين ثلاثة أسهم. وهذا الحكم منصوص ومسلم.

ولكن قد يعطى أناس آخرون غير المقاتلين من المال. وهنا تكمن هذه الأخلاقية الجليلة. وذلك على أشكال:

الشكل الأول: اعطاء المحتاجين من غير المقاتلين اذا حضروا القسمة وشهدوا التقسيم. طبقاً لقوله تعالى[3]: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾.

---

[1] المصدر: الباب ٤٠. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٦.

[3] سورة النساء: الآية ٨.

وسياق الآية الكريمة وان كان خاصاً بتقسيم الارث. الا انها غير ظاهرة بالتقييد به، بل عامة لكل قسمة. حتى قسمة أموال الزكاة والغنيمة. وعلى أي حال فهو من البر المطلوب شرعاً فيكون لمالك المال او وليه ان يفعله.

الشكل الثاني: اذا غنم المقاتلون وحضرت سرية أخرى من الجيش لم يسبق لها القتال معهم شاركوهم في القسمة. كذلك نطقت الروايات.

والحكمة في ذلك حسب فهمي، هو انهم لو كانوا قد وصلوا خلال القتال لقاتلوا، فهم يعطون على نياتهم او العمل الذي كانوا على استعداد للقيام به.

عن حفص بن غياث[1] قال كتب **إلي بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل من السيرة (السنن) فسألته وكتبت بها اليه. فكان فيما سألت: أخبرني عن الجيش اذا غزا أرض الحرب فغنموا غنيمة ثم لحقهم جيش آخر قبل ان يخرجوا الى دار السلام، ولم يلقوا عدوا حتى خرجوا الى دار الاسلام، هل يشاركونهم فيها؟ قال: نعم.**

وعن طلحة بن زيد[2] عن جعفر عن علي عليه السلام **في الرجل يأتي القوم وقد غنموا. ولم يكن ممن شهد القتال. قال: فقال: هؤلاء المحرومون (المحرمون) فأمر ان يقسم لهم.**

وقوله: المحرومون او المحرمون، يعني من ثواب القتال حسب الظاهر. وهذا هو الذي فهمه صاحب الوسائل أيضاً.

الشكل الثالث: اذا ولد في أرض الحرب يعني بلاد المشركين التي يغزوها الجيش الاسلامي، مولود او أكثر، بحيث كان لأحد المقاتلين المسلمين، وكانت ولادته قبل القسمة. قسم له.

ففي معتبرة مسعدة بن صدقة[3] عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: ان علياً عليه السلام: قال: **اذا ولد المولود في أرض الحرب قسم له مما أفاء الله عليهم.**

---

[1] المصدر: الباب ٣٧. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الباب ٤١. الحديث ٨.

وعن أبي البختري[1] عن جعفر عن أبيه عن علي ﵇: قال: اذا ولد المولود في أرض الحرب أسهم له. والظاهر ان المهم وجود المولود حال القسمة سواء ولد بعد الحرب ام خلالها ام قبلها.

الخدعة:

وهي جائزة في الحرب، وانما الحرب خدعة. وفي بعض الروايات ما يدل على جواز الكذب أيضاً، ولا شك انه جائز للضرورة.

عن عدي بن حاتم[2] وكان مع علي ﵇ في غزوته: ان علياً يوم التقى بمعاوية بصفين، فرفع بها صوته يسمع أصحابه: والله لأقتلن معاوية وأصحابه، ثم قال في آخر قوله: ان شاء الله. وخفض صوته. وكنت منه قريباً فقلت: يا أمير المؤمنين انك حلفت على ما قلت ثم استثنيت. فما أردت بذلك؟

فقال: ان الحرب خدعة. وأنا عند المؤمنين غير كذوب. فأردت ان أحرض أصحابي عليهم كيلا يفشلوا ولكي يطمعوا فيهم. فافهم فانك تنتفع بها بعد اليوم ان شاء الله تعالى.

واعلم ان الله عز وجل قال لموسى ﵇ حيث أرسله الى فرعون. فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى. ولقد علم انه لا يتذكر ولا يخشى. ولكن ليكون ذلك أحرض لموسى على الذهاب.

ولنا على هذه الرواية بعض الملاحظات:

أولاً: ان هذه الرواية لا تحتوي على كذب. اما كلام أمير المؤمنين ﵇، فلأنه اناطه بمشيئة الله سبحانه واما الآية الكريمة: لعله يتذكر او يخشى. فلأنه (ترجيٍ) باصطلاح علوم البلاغة. والترجي من الانشاء والانشاء لا كذب فيه. وانما الكذب والصدق من خصائص الخبر دون الانشاء كما هو موضح في محله.

---

[1] المصدر: الحديث ٩.

[2] [المصدر]: أبواب الجهاد. الباب ٥٣. الحديث ٢

ثانياً: ان قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[1] لعل السبب الرئيسي له هو اقامة الحجة على فرعون لأنه بدونها سوف لن يثبت انه معاند وكافر. والرواية تذكر سبباً آخر وهو تحريض موسى عليه السلام وترغيبه بالذهاب الى مهام النبوة.

ولا يوجد هناك تنافي بين السببين، فان الحكمة الالهية، قد تستهدف بالعمل الواحد عدة أهداف صحيحة ونافذة في نفس الوقت.

التسليح:

قال الله سبحانه[2]: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾.

وفيها: أولاً: ان اعداد السلاح يجب ان يكون بأقصى الاستطاعة والقدرة.

ثانياً: ان المهم ليس هو رباط الخيل بل كل عصر وسلاحه.

ثالثاً: ان المهم هو جعل الرهبة عند عدو الله وعدو المسلمين. فان لم يقع الحرب فلا أقل من وجود الرهبة والخوف عند الأعداء.

رابعاً: ان المؤمنين يعادون أعداء الله. فكل من عادى الله فهو عدوهم وكل من عاداهم فهو عدو الله فالعدو اذن مشترك بينهم وبين الله. وهذا من نعم الله العظيمة على المؤمنين.

عن طلحة بن زيد[3] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **الرمي سهم من سهام الاسلام.**

وفي مرفوعة عبد الله بن المغيرة[4]، قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾. قال: الرمي.**

أقول: والرمي كان في الحرب القديمة والحرب الحديثة هو الطريقة المثلى

---

[1] [سورة طه: الآية ٤٤].

[2] سورة الأنفال: الآية ٦٠.

[3] المصدر: الباب ٥٨. الحديث ١.

[4] المصدر: الحديث ٢.

للحرب والنصر. كل ما في الأمر انهم كانوا يرمون السهام والآن يرمون النار.

ومرفوعة علي بن اسماعيل[1] قال: **قال رسول الله ﷺ: اركبوا وارموا. وان ترموا أحب الي من ان تركبوا. ثم قال: كل لهو المؤمن باطل الا في ثلاث: في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبة امرأته[2]. فانهن حق. الا ان الله عز وجل ليدخل بالسهم الواحد الثلاثة الجنة: عامل الخشبة والمقوى به في سبيل الله والرامي به في سبيل الله.**

أقول: فهذه عدة أفكار عرضناها باختصار نسبياً، لنحمل عن الجهاد الاسلامي فكرة كافية، وأكثرها أحكام أخلاقية. واذا كانت الحرب أخلاقية فكيف بالأخلاق حال السلم. ونحن لم نستوعب كل أحكام الجهاد، وانما الباقي موكول الى محله.

---

[1] المصدر: الحديث ٣.

[2] [انظر تعليقتنا على صحيحة معاوية بن عمار في موضوع اتخاذ الشعار مع ملاحظة اختلاف موضع الحديث هنا فالاختلاف بين النسخ في موردين: ملاعبته امرأته، والمقوي به].

كتاب
الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر

فصل
في بعض التفاصيل

حيث ان هذا الكتاب الفقهي كبعض الكتب الصغيرة الأخرى من الفقه، لا يحتوي الا على فصل واحد. والفصل هنا يجب ان يكون بعنوان الكتاب تقريباً لأن التفاصيل انما هي تفاصيل عنوانه الا انه تجنباً لتكرار العنوان جعلنا عنوان الفصل كما ترى.

وينبغي الالماع أولاً: انه بما ان كلمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحتوي على سطر من الكلام تقريباً ونحتاج أحياناً الى رعاية الاختصار. ومن هنا نقترح فيما يلي من هذا الفصل اننا اذا أردنا التعبير عن هذا المعنى قلنا (وظيفة الهداية) لما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هداية للشريعة والأهداف التي يريدها الله سبحانه من خلقه. وان أردنا التعبير عن أحدهما فقط يعني الأمر بالمعروف وحده او النهي عن المنكر وحده قلناه باسمه وعنوانه.

هذا وينبغي فيما يلي ان نتبع نفس الاسلوب في كتاب الجهاد، فنذكر كل موضوع بعنوان فرعي مستقل.

الفرق بينهما:

أعني الفرق بين الأمر بالمعروف من ناحية والنهي عن المنكر من ناحية.

والفرق بينهما واضح عملياً لأن الأمر بالمعروف يحتوي على الحث على الطاعة، والنهي عن المنكر يحتوي على الزجر عن المعصية. فالفرق بينهما واضح ومؤكد.

الا انه قد يقال: ان مقتضى القاعدة في الشريعة: ان ترك المعروف من المنكر وترك المنكر من المعروف. وبهذا يندرج الأمر بأحدهما بالأمر بالآخر. فالأمر بالمعروف نهي عن المنكر يعني من ترك هذا المعروف. والنهي عن المنكر أمر بالمعروف يعني أمر بترك المنكر.

وهذا ثابت على مستوى الالزام وغيره. فعلى مستوى الالزام، فان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب. وعلى مستوى غير الالزام فان ترك المستحب مكروه وترك المكروه مستحب.

وجوابه: ان هذا وان كان صحيحاً منطقياً او عقلياً. الا انه مع ذلك يمكن تسجيل عدة أجوبة عليه نذكر أهمها:

الجواب الأول: اننا لا حاجة ان نلحظ اللازم المنطقي او العقلي وانما ينبغي ان نقتصر على الأمر العرفي والعملي. وهو ما أشرنا اليه في أول هذا العنوان من التفريق بينهما بوضوح.

وانما ينبغي ان نقتصر على الأمر العرفي، لما أسس في علم الأصول من حجية الفهم العرفي للألفاظ. ولا شك ان هذين العنوانين (أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مما ورد في الأدلة المعتبرة، فيجب فهمهما عرفياً.

الجواب الثاني: انهم ذكروا في علم الأصول ان ترك الواجب وان كان حراماً وترك الحرام وان كان واجباً، الا اننا في تشخيص المعنى يجب ان نلحظ ما هو محط الخطاب والانشاء. فمحط الانشاء في الواجب هو الفعل، ومن هنا كان الأمر به دون النهي عنه ولا حتى النهي عن تركه الا بالملازمة ومحط الانشاء في الحرام هو ذلك أيضاً، ومن هنا كان النهي عنه دون الأمر بتركه.

وبتعبير آخر: ان الفعل دون الترك هو الملحوظ في جانب الأمر والنهي او البعث والزجر. فمتعلق الأمر هو فعل الواجب ومتعلق الزجر هو فعل الحرام.

وكذلك لو لاحظنا الملاك. من المصلحة والمفسدة، فانها متعلقة بالأفعال لا بأضدادها، وقد حقق في محله: ان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام. فتأمل تعرف وتمام الكلام في علم الأصول.

الفرق بين الجهاد والهداية:

لأنه قد يقال: ان الجهاد أيضاً هو شكل من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هدفه في العالم هو ذلك بكل تأكيد. كما انه قد يخطر في البال ان هذه الوظيفة أيضاً جهاد او نوع منه، وخاصة اذا تعرض الفرد الى نوع من الخطورة او التضحية.

وجواب ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: الفرق بين عنواني المتعلقين. فمتعلق أحد الأمرين هو الجهاد ومتعلق الآخر هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شك اننا ندرك فرقاً عرفياً بينهما مضافاً الى الفرق اللغوي، وهذا يكفي.

المستوى الثاني: الفرق العملي الغالبي بين الوظيفتين.

فوظيفة الجهاد تستلزم الحرب غالباً او دائماً، ووظيفة الهداية لا تستلزمها، غالباً او دائماً. وهذا يكفي في الفرق.

ولكن قد يقال: ان وجود الحرب وعدمه لا يصلح فرقاً بين الوظيفتين. لأن الجهاد قد يتم بدون حرب، كما في الأرض المفتوحة بالصلح او باسلام أهلها عليها او نحوها، ومع ذلك فهو جهاد، يعني ان محاولة السيطرة على تلك البلدة اسلامياً من الجهاد، بلا شك.

كما ان الأمر بالمعروف قد يستلزم الحرب وذلك في عدة صور:

الصورة الأولى: الضرب الفردي او الحرب الفردية لو صح التعبير. فيما لو توقف الأمر بالمعروف على الجرح او القتل. كما يذكر الفقهاء[1].

الصورة الثانية: جهاد البغاة، فانهم بصفتهم من المسلمين أصلاً، لا يكون قتالهم جهاداً بالمعنى الاصطلاحي كما سنعرف. وانما هو نوع من النهي عن المنكر.

---

(1) [انظر جواهر الكلام: ج ٢١. ص ٣٨١ وما بعدها].

الصورة الثالثة: فيما اذا كان الأمر بالمعروف موجهاً الى جماعة او مجتمع، وتوقف على القتال. وهو افتراض لم يسجل في رسائل الفقهاء، الا انه قد يحصل على أي حال.

اذن، فالفرق بين الوظيفتين ليس هو الحرب وعدمها. نعم، لو لاحظنا الغالب، لكان كذلك. لأن الأغلب في الجهاد هو الحرب والأغلب في غيره عدمه. ولكن مع التدقيق يرتفع هذا التفريق.

المستوى الثالث: قالوا: ان الوظيفتين تختلفان في المتعلق بمعنى الشخص المدعو فرداً او جماعة او مجتمعاً.

ففي الجهاد يكون المدعو هم الكفار والمشركون. لأجل صرفهم الى الاسلام او الى حكمه وسيطرته. واما في وظيفة الهداية التي نتكلم عنها فمتعلقها المسلمون الفساق وأمثالهم. فهم اذ يتركون الطاعة نأمرهم بفعلها واذ يفعلون المعاصي ننهاهم عنها عملاً بالوظيفة الشرعية.

وهذا تفريق لطيف بين الوظيفتين وكان بعض أساتذتنا من الملتزمين به فقهياً، الا انني لم أجد عليه دليلاً لا من كتاب ولا من سنة. وانما هو تفريق اقتراحي مبتن على الذوق لا أكثر. ومن هنا لا يكون حجة.

وهذا التفريق هو الذي أشرنا قبل قليل، من ان جهاد البغاة لا يكون جهاداً اصطلاحياً، لأنه ضد بعض المسلمين دون الكفار.

المستوى الرابع: قال الفقهاء[1]: ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروط بشروط معينة. وهذا صحيح وقد نشير الى ذلك فيما بعد. في حين ان الجهاد غير مشروط بتلك الشروط.

وهذا بحسب الظاهر صحيح. الا اذا استطعنا ان نؤول الشروط بحيث نفهم منها معنى مشتركاً. اذ لا شك، ان للجهاد شروطه أيضاً، وهي بمعنى آخر تشبه شروط وظيفة الهداية.

فمثلاً من الشروط:

---

(1) [المصدر السابق: ص ٣٦٦ وما بعدها].

أولاً: ان يعلم ان هذا الفعل منكر. يقابله في الجهاد ان نعلم ان هؤلاء كفار او مشركون.

ثانياً: ان يحتمل الفرد طاعة الفرد العاصي للنهي او الأمر. ويقابله في الجهاد: احتمال الانتصار فلو كان احتماله ضعيفاً لم يجب الجهاد. واذا لم يجب كان حراماً على الأغلب.

ثالثاً: ان لا يخاف من الاعتداء عليه. ويقابله في الجهاد ان لا يكون المعسكر الكافر أكثر من الضعف عدداً وعدة.

فاذا أخذنا بهذا الشكل من التأويل او المزج بين الشروط، كان هذا التفريق غير تام.

المستوى الخامس: ان المعروف والمنكر انما هو الطاعة او المعصية من المسلمين وهذا لا ينطبق على الكفار. وهذا في الواقع دليل من يقول بالمستوى الثالث السابق. الا انه موقوف على أمرين:

الأمر الأول: ان لا يكون الكفر منكراً اصطلاحياً. والا كان جهاده نهياً عن المنكر لا محالة. ولا اشكال انه من أشد المنكرات ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1].

الأمر الثاني: ان لا يكون الكفار مكلفون بالفروع. فلو كانوا مكلفين بها مثل وجوب الصلاة وحرمة السرقة. كما هو الصحيح لشمول اطلاقات الأدلة للبشر أجمعين.

اذن فاللازم من تكليفهم انهم لو تركوا الطاعة او فعلوا المعصية بنظر الاسلام، كان ذلك منكراً أيضاً. تماماً كما لو صدر من المسلمين، من هذه الناحية، مع زيادة كفرهم او شركهم بطبيعة الحال.

اذن، فهذا المستوى من التفريق بين الوظيفتين لا يخلو من مناقشة.

المستوى السادس: ان هدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الهداية، يعني وجود الطاعة وارتفاع او انتفاء المعصية. وهدف الجهاد ليس هو ذلك، كهدف مباشر او أولي، وان استهدف ذلك في نهاية المطاف. الا ان هدفه المباشر هو السيطرة

---

[1] [سورة لقمان: الآية ١٣].

على البلاد وادخالها تحت ذمة الاسلام والمسلمين وحكمهم سواء كانت تلك البلاد خارجة بالأصل عن الاسلام كبلاد الكفار والمشركين، او متمردة كما في البغاة، وهذا هو الصحيح.

معنى المعروف:

قال ابن منظور[1]: والمعروف ضد المنكر والعُرف ضد النُكر يقال: أولاه عرفاً أي معروفاً. والمعروف والعارفة خلاف المنكر والعرف والمعروف: الجود وقيل هو اسم ما تبذله وتسديه.

الى ان قال: وقد تكرر اسم المعروف في الحديث. وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب اليه والاحسان الى الناس، وكل ما ندب اليه الشرع ونهى عنه من المحسّنات والمقبّحات وهو من الصفات الغالبة أي أمر معروف بين الناس اذا رأوه لا ينكرونه.

والمعروف: النصْفة وحسن الصحبة مع الأهل وغيرهم من الناس والمنكر ضد ذلك جميعه.

فقد تحصل من كلامه ان للمعروف عدة معاني، بعضها متقارب:

١ ـ ان يكون مأخوذاً من العلم. فان العرفان والمعرفة هو العلم. والمعروف هو المعلوم.

٢ ـ ان يكون من العلم العام وهو الشهرة والمعروف هو المشهور.

٣ ـ ان يكون بمعنى مطلق الخير بأي ميزان او وجهة نظر، سواء كانت شرعية او غيرها.

٤ ـ ان يكون بمعنى الخير المطلوب شرعاً، وهو الطاعة، وضدها المعصية المنهي عنها.

٥ ـ ان يكون بمعنى العدل والانصاف مع الناس، كما أشير اليه فيما سبق.

٦ ـ ان المعروف هو الجود والكرم، بمعنى قضاء الحوائج مطلقاً بالمال وغيره.

---

(1) [لسان العرب: ج ٩. ص ٢٣٩].

٧ ـ ان المعروف هو الجود بالمال على الخصوص.

وهذه المعاني لها أضداد:

١ ـ ضد العلم الجهل.

٢ ـ ضد المشهور الشنيع.

٣ ـ ضد الخير الشر.

٤ ـ ضد الطاعة المعصية.

٥ ـ ضد العدل الظلم.

٦ ـ ضد الكرم بقضاء الحوائج الانقباض عنها.

٧ ـ ضد الكرم بالمال البخل به.

ولا يتعين لفظ (المنكر) ان يكون ضداً لواحد منها، او أكثر وسيأتي الكلام عن معناه.

واذا أردنا ان نفهم معنى جامعاً او مشتركاً بين ذلك كله، فليس ذلك الا الخير. لرجوع الطاعة والعدل والكرم والعلم وغيرها اليه في أصل المفهوم او أصل اللغة، كما هو واضح لمن يفكر.

ولا يفوتنا ان نبحث الأمر من الناحية المنطقية او الكلامية فان الخير او المعروف يحتاج الى وجهة نظر تعيّنه وتشخصه لا محالة بمعنى الجواب على هذا السؤال: من هو الذي يحكم ان هذا هو المعروف او الخير؟

ان الحاكم بذلك يمكن ان يكون عدة مصادر:

المصدر الأول: العقل الصرف. وهو المسمى بالعقل العملي في المنطق. وهو ادراك ما ينبغي ان يعمل في مقابل العقل النظري وهو ادراك ما ينبغي ان يعلم.

وهذا العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم وكذلك بحسن وقبح مصاديقهما وتطبيقاتهما... كالشجاعة والكرم والعلم وغيرها من مصاديق العدل و الكذب والسرقة وغيرها من مصاديق الظلم. وهذا هو الصحيح على مسلك العدلية وان أنكره الأشاعرة وناقش فيه المعتزلة[1]. وهذا النقاش موكول الى علم الكلام.

[1] [مر مصدره في فصل مصالح الحج من هذا الكتاب].

كما لا نريد ان ندخل فيما قاله الأخلاقيون[1]: بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين. فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. والكرم وسط بين الاسراف والبخل. وكل شيء زاد عن حده انقلب الى ضده أي انقلب مذموماً قبيحاً.

وعلى أي حال: ان صدق هذا على عمومه او لم يصدق، فهو من أحكام العقل العملي الذي نتحدث عنه.

المصدر الثاني: العقلاء. فان لهم تسالماً على بعض القضايا التي تعود الى مصالحهم بصلة. وفي الأغلب فان البشر كلهم يتسالمون على بعض القضايا، كما قد يتسالم أهل منطقة معينة على قضايا أخرى. والأهم والأقرب الى الصحة هو الأول بطبيعة الحال بحيث لا يفرق فيه البشر بمختلف مستوياتهم وأديانهم ومجتمعاتهم.

وأوضح هذه القضايا، بعد التجاوز عن القضايا العقلية التي يدركها العقلاء أيضاً...: التنازل عن بعض المصالح الشخصية لأجل عدم التورط باعتداء الآخرين. او قل: لأجل ان يتعايش الناس في المجتمع بسلام. ومنه: قاعدة العدل والانصاف. ومنه: قاعدة اليد والمنع عن الغصب وأضرابه. وغيرها.

المصدر الثالث: العرف. وهي أيضاً قضايا متسالمة بين الناس ومعروفة بينهم. الا انه يمكن التفريق بينهما بما يلي:

أولاً: ان السيرة العقلائية عامة لكل البشر في حين يكون العرف خاصاً ببعض المجتمعات او يمكن ان يكون خاصاً بها.

ثانياً: ان السيرة العقلائية تتناول قضايا أعمق وأهم مما يتناوله العرف. فبينما يتناول العقلاء قاعدة العدل والانصاف على عمومها، يتناول العرف: طريقة البيع والشراء وتعيين الموازين والمكاييل ومقدار ما ينبغي بذله من الاحترام للبعض او الحزن لفقدهم وغير ذلك كثير.

المصدر الرابع: الشريعة السماوية. وهي تختلف في ما بين العصور باختلاف أديان الأنبياء وشرائعهم. ونحن نعتقد كما دل عليه الدليل في الاسلام. ان الشريعة الحقة والنافذة منذ بعثة النبي ﷺ الى يوم القيامة هي شريعة الاسلام الحنيف.

---

[1] [انظر شرح المئة كلمة لأمير المؤمنين عليه السلام لابن ميثم البحراني: ص ١٨ وما بعدها].

ومن أمثلتها وجوب الصلاة والصوم والحج وغيرها. وانما مثلنا الآن بما لا يدركه في الأصل العقل والعقلاء والعرف. وسنسمع موقف الشريعة من تلك المصادر.

المصدر الخامس: القانون الوضعي. ويراد به القانون الذي تسنّه الحكومات الدنيوية التي ليس لها حجية شرعية. وهذا المعنى قديم قد يصل الى ألفي سنة او أكثر، فلعله موجود بشكل وآخر عند الفراعنة والسومريين وغيرهم. واما القانون الجرماني (الألماني) والروماني (نسبة الى الروم وهم الايطاليون واليونانيون وكانت تحكمهم دولة واحدة هي الدولة البيزنطية)... فهذان الاتجاهان من القانون او الفهم القانوني، كانا مشهورين قبل أكثر من ألف سنة.

والقوانين الحديثة تجعل ذينك القانونين، مضافاً الى الشرائع والعرف من مصادرها.

فاذا لاحظنا هذه المصادر عرفنا ان المعروف عند كل منها هو ما أمر به ذلك المصدر وحث عليه والمنكر هو ما نهى عنه. ونحن بصفتنا مسلمين فاننا انما نأخذ المصدر الرابع وهو الشريعة دون ما سواها، غير انه اذا دل الدليل على تبنيها على[1] بعض محتويات المصادر الأخرى أخذنا به أيضاً بصفته مجازاً ونافذاً شرعاً لا بصفته صادراً من مصدره الأصلي. فان مولانا الذي يجب علينا طاعته هو الله سبحانه الذي شرع الاسلام دون العقل والعقلاء وغيرها.

ومن هنا تمس الحاجة الى ان نعرف ما الذي هو مجاز ونافذ من المصادر الأخرى وما هو الممنوع ويكون الكلام على ذلك باختصار على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: في علاقة الشرع بالعقل حيث قالوا[2] بأن ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو معنى الملازمة والتساوي بين أحكام العقل وأحكام الشرع في المورد الذي يكون للعقل فيه حكم.

---

(1) [لعل (على) هنا زائدة].

(2) [أصول الفقه للمظفر: ج ١. ص ١٩٥ وما بعدها. دروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ١٠١].

وهذه القاعدة قد يراد منها القضية الخارجية. يعني اننا لم نجد حكماً عقلياً الا وقد أمضاه الشارع المقدس وحكم على طبقه. وقد يراد بها القاعدة النظرية يعني ان هذا ما يجب ان يكون دائماً. والفرق بين الفهمين: اننا اذا شككنا في حكم عقلي بأن الشارع هل حكم على طبقة ام لا لزمنا الالتزام بالحكم الشرعي اذا كانت القضية نظرية عامة، بخلاف ما اذا كانت قضية خارجية.

ولا شك اننا من الناحية الخارجية او الواقعية لم نجد حكما عقلياً الا وعلى طبقه حكم شرعي سواء كان أمراً او نهياً وسواء كان ذلك على مستوى الالزام او غيره.

واما من الناحية النظرية فمما لا شك فيه ان الشارع لا يمكن ان يعاكس الحكم العقلي، لأن حكم العقل عدل ويستحيل على الحكم الشرعي النهي عن العدل. فلو أمر العقل بشيء استحال النهي عنه شرعاً، ولو نهى العقل عن شيء استحال الأمر به شرعاً.

غير ان التساوق بين الاثباتين يعني اذا أمر العقل أمر الشرع واذا نهى العقل نهى الشرع، فهذا مما لا دليل عليه لا في الكتاب ولا في السنة ولا العقل. لأن أحكام العقل وان كانت عدلاً الا انها قائمة على تصورات ضيقة للواقع الذي نعيشه. لأن الشارع المقدس وهو الله سبحانه وتعالى هو علام الغيوب والمطلع على الخفيات أضعاف ما يفهمه العقل. فقد تخفى على العقل بعض الجوانب التي لا تخفى على الله سبحانه. ومن هنا كان الحكم الشرعي أوسع في الاطلاع على المصالح والمفاسد من العقل.

ومعه فاذا أمر العقل او نهى عن شيء في حدود تصور المصلحة والمفسدة فقد يكون الشارع المقدس مدركاً لجهات أخرى غفل عنها العقل. اذن من الممكن ان يحكم بحكم آخر غير حكم العقل ولا يستفاد من حكم العقل وجود الحكم الشرعي المساوق له.

المستوى الثاني: موقف الشرع من العقلاء والعرف وقد أسس في علم الأصول ان الأصل فيها صحتها شرعاً ما لم يرد النهي عنها في الشريعة.

والسر في ذلك: ان الأحكام العقلائية والعرفية كانت سارية المفعول في صدر الاسلام حين كان المعصومون عليهم السلام موجودين وناطقين بالحق، فما سكت عنه المعصومون من ذلك كان ذلك اقراراً له واقرار المعصوم حجة فيكون بنفسه سبباً لاستكشاف الحكم الشرعي، بالرغم من ان مصدره هو العقلاء او العرف.

يستثنى من ذلك أمران:

الأمر الأول: السيرة العقلائية او العرفية المنهي عنها شرعاً فان النهي عنه ينافي اقراره كالنهي عن القياس والغناء وغيرهما.

الأمر الثاني: ما كان من حكم العقلاء والعرف متأخراً عن المعصومين بحيث لا يكون لهم وجهة نظر معروفة تجاهه ولو بمعنى أعم وأشمل. فان السيرة حينئذ لا تكون حجة فيه، وانما نحتاج في الاستدلال في مثل ذلك المورد الى دليل من نوع آخر.

المستوى الثالث: موقف الشرع من القانون.

ويفيدنا في المقام ما قلناه قبل قليل من ان العقل غير مطلع على المصالح والمفاسد الواقعية اطلاعاً كاملاً. مضافاً الى ان واضع القانون شخص له مصالحه وارتباطاته الاجتماعية والاقتصادية التي قد تؤثر عليه من حيث يعلم او لا يعلم. ويكفينا في ذلك الاحتمال بالحكم بعدم الحجية.

وليس في جانب القانون ما هو مشابه للسيرة العقلائية من اقرار المعصومين لها لأن القوانين الرومانية وان كانت سارية المفعول يومئذ، الا انها لم تكن معروفة اطلاقاً في الشرق الأوسط، فلا نتوقع صدور النهي عن شيء غير معروف.

نعم ما كان من القوانين مشتقاً من المصادر الأخرى كالشرع نفسه او العقل او العقلاء أمكن الأخذ به بصفته معترفاً به في الشريعة.

فقد تحصل من مجموع ما سبق ان المهم في المعروف هو الأمر الشرعي دون غيره الا اذا كان معترفا به شرعاً. والأمر بالمعروف يعني ابلاغ الحكم الشرعي لمن يجهله او يغفل عنه أو يتغافل. فهو تكرار للحكم الشرعي في حقيقة الأمر والآمر هو الشارع نفسه وليس الفرد هو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر والعقوبة على عصيانه هي عقوبة عصيان الشريعة وليست عقوبة عصيان الفرد الآمر.

فما يظهر من بعضهم ان الأمر بالمعروف يجب ان يكون بصيغة خاصة هي صيغة الأمر. فلو قال الآمر لشخص تجب عليك الصلاة شرعاً لم يكن آمراً بالمعروف بل يجب ان يقول صل. ليتخذ صيغة الأمر ليكون أمره أمراً بالمعروف.

وهذا منه ضيق في النظر الى جهة الأمر والنهي المأخوذين في موضوع الأدلة. لأن المفهوم عرفاً من تلك الأدلة ان الأمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس أمراً نفسياً، وانما هو أمر طريقي لأجل اقامة الحجة على التكليف الشرعي نفسه. ومعه فكما يكون قوله صل أمراً بالمعروف كذلك يكون قوله تجب عليك الصلاة شرعاً أمراً بالمعروف أيضاً بل هو أولى منه. لأن صل او غيره أمر منسوب الى الآمر صادر منه وقد لا يكون صادراً من الشريعة نفسها بخلاف ما لو ذكر ذلك بصراحة قائلاً: تجب عليك الصلاة شرعاً.

معنى المنكر:

قال ابن منظور[1]: المنكر من الأمر خلاف المعروف، وقد تكرر في الحديث الانكار والمنكر. وهو ضد المعروف وكل ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه فهو منكر... واستنكره فهو مستنكر والجمع مناكير... والنُكْر والنَكْراء ممدود المنكر وفي التنزيل العزيز: لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً.

والتنكر التغير. زاد التهذيب: عن حال تسرك الى حال تكرهها منه. والنكير اسم الانكار الذي معناه التغيير. وفي التنزيل العزيز: فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِي. أي انكاري.

ابن سيدة: والنُكر والنكُر الأمر الشديد. الليث الدهاء والنُكر نعت للأمر الشديد والرجل الداهي... والنكرة انكارك الشيء وهو نقيض المعرفة والنكرة خلاف المعرفة. ونكر الأمر نكيراً وأنكره انكاراً ونُكراً جهله. وعن كراع: قال ابن سيدة: والصحيح ان الانكار المصدر والنكر الاسم... وفي التنزيل العزيز: نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً.

---

[1] [لسان العرب: ج ٥. ص ٢٣٣].

فقد تحصل ان للمنكر بصيغة المفعول (أي: منكور) بالأصل، عدة معاني:

١ ـ المجهول.

٢ ـ المستنكر يعني المكروه والغريب.

٣ ـ ماحصل انكاره وجحوده.

واما الأمر الشديد والرجل الداهية، فليس بلفظ المنكر بل بلفظ النُكُر والنُكْر. فلا يدخل في القائمة التي نريدها.

نعم، نص ابن منظور في مادة (المعروف) انه ضد المنكر وفي مادة (المنكر) انه ضد المعروف. فهما ضدان في اللغة بالتأكيد.

ولكننا عرفنا للمعروف سبعة معاني، فهل المنكر ضده بجميع تلك المعاني ام ببعضها؟ والظاهر انه مادامت كل تلك المعاني مما يفهم من لفظ المعروف، وكان المنكر ضده، فهو اذن يتحمل كل تلك المعاني بطبيعة الحال، أعني أضدادها بالطبع. وان لم يتوسع فيها ابن منظور كما توسع هناك أعني في المعروف.

ومن ناحية مصادر المعروف التي عرفناها، فانها جميعا تكون مصادر للمنكر. فما أجازه المصدر كان معروفاً وان أنكره او استنكره كان منكراً. فيكون معروفاً او منكراً من وجهة النظر تلك.

وبالتلخيص ما حصلت به القناعة والموافقة وسكون النفس اليه فهو معروف، بأي تلك المصادر كان وما لم تحصل به القناعة فهو منكر. غير ان الأكيد من المنكر هو ما حصل رفضه واستنكاره باليقين وحصلت القناعة برفضه. واما الأمر المشكوك او الذي لا دليل عليه فمن الصعب ان نسميه منكراً. اذ لعله سيصبح بالاستدلال عليه معروفاً.

وحيث اننا قلنا ان مصدرنا الحقيقي كمسلمين هو الشريعة الاسلامية، مع ما اعترفت به من المصادر الأخرى. اذن فالمعروف يتحدد بما وافقت عليه الشريعة واقتنعت به والمنكر ما رفضته وشجبته.

ونريد بالشريعة، أصحابها طبعاً، وانما ينسب اليها مجازاً. ومن هنا لابد ان

ننظر بعمق تلك القضايا التي تراهم[1] مقتنعين بها من أي حقل من حقول المعرفة الإنسانية، فيكون معروفاً. وما كانوا مقتنعين بنفيها ورفضها كان منكراً.

ويكون النهي عن المنكر، من باب الهداية، يعني الاقناع والارشاد الى ما اقتنع به وأرشد اليه المعصومون سلام الله عليهم. من باب ارادة الخير والصلاح لمن يأمره الفرد بالمعروف او ينهاه عن المنكر.

ونكرر أيضاً ما قلناه في المعروف. فكما لا يجب ان يكون الأمر بالمعروف بصيغة الأمر: افعل كذلك لا يجب ان يكون النهي عن المنكر بصيغة النهي: لا تفعل. لأنهما معاً انما يفهمان من زاوية كونهما ابلاغاً للأمر الشرعي. وليس اطاعة للآمر او الناهي كفرد. وذلك لنفس الدليل الذي سطرناه هناك.

تعقيب:

قال المحقق الحلي[2] في تعريف المعروف: هو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه. اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه.

قال: والمنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه.

فهو **أولاً**: يحوّلنا على حكم العقل (كل فعل حسن) يعني بحكم العقل. وكذلك (كل فعل قبيح).

الا ان حكم العقل وحده لا يوجب الأمر بالمعروف بخصوصه:

أولاً: لأن هذا الحكم موجود لدى كل عاقل، بمجرد الالتفات اليه. فالآمر ليس أعلم من المأمور من هذه الناحية.

ثانياً: ان حكم العقل ليس عليه عقوبة بغض النظر عن كونه حكماً شرعياً. والمسلم انما يريد لغيره النجاة من العقوبة الالهية، واما في غير هذا المورد فالأمر بالمعروف غير واجب.

ومن هنا قال المحقق الحلي: اختص بوصف زائد على حسنه يعني: له وصف

---

[1] [لعل الأرجح هنا (نراهم) بدل (تراهم)].

[2] شرائع الاسلام: [ج ١]. ص ٣١٦.

زائد على حسنه العقلي. وهو اعتراف المصادر الأخرى به وخاصة الشريعة الاسلامية.

فقد يكون حكم العقل مما اعترف به العقلاء او العرف او الشريعة او القانون. ليكون عندئذ مما يجب الأمر بالمعروف بخصوصه.

الا ان هذا مما لا معنى له لعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ان المصادر الأخرى وان كانت ملتزمة تقريباً بالأخذ بحكم العقل. الا انهم انما يعترفون به بصفته عقلياً، يعني صادراً من مرتبة أعلى منهم. فالحكم العقلي ان عمل به العقلاء او العرف، لا يكون عقلائياً ولا عرفياً، بل يبقى عقلياً. وانما يحترمه هؤلاء لأجل ذلك.

المناقشة الثانية: انه من الناحية النظرية يمكن الأمر بالمعروف للحكم العقلي. لأن عقوبة الحكم العقلي هو ارتكاب القبيح الأخلاقي ومجانبة العدل الى الظلم. اذن فهناك اقتضاء للنصيحة بأن يتجنب الفرد الظلم الى العدل باتباعه حكم العقل.

المناقشة الثالثة: انه لو غضضنا النظر عما سبق، واشترطنا اعتراف العقلاء او العرف او القانون بالحكم لكي يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيه ممكناً.

الا انه مع ذلك لا يكون ذلك صحيحاً من الناحية الشرعية، اذ لا عقوبة على كل تلك المصادر من الناحية الشرعية. والفرد انما يخاف على نفسه وغيره عقاب الله عز وجل.

فتحصل من هذه المناقشات الثلاث، اننا لو تجاوزنا الحكم الشرعي، وما اعترف به من تلك المصادر، لم يكن هناك مجال للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الا شكل من التنبيه او النصيحة غير الواجبة. نعم اذا كان الحكم شرعياً الزاميا كان الأمر والنهي ضروريين.

ومن هنا ينحصر ان يريد المحقق الحلي من قوله: اختص بوصف زائد على حسنه. ان يريد به الاعتراف الشرعي به وهذا صحيح. لأنه عندئذ يكون من المعروف والمنكر الشرعيين.

ولكن الأمر عندئذ لا يختص بالحكم العقلي، بل كل حكم وأي مصدر من

المصادر السابقة اذا اعترف به الشرع المقدس كان معروفاً ومنكراً شرعيين.

اذن فقوله أولاً: كل فعل حسن. لا مورد له الا ان يريد بالحسن، ما يكون حسناً في المصادر الأخرى غير العقل كالعقلاء والعرف وهو خلاف اصطلاحهم.

واما قوله: اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه. فهو مبني على الزعم بأن الفعل القبيح من الجاهل لا يكون قبيحاً والفعل الحسن من الجاهل لا يكون حسناً. وهذا قابل للمناقشة تماماً.

لأننا نحس من الوجدان العقلي انه يحكم بالحسن والقبح على ذات الأفعال بغض النظر عن العلم بها والجهل عنها. نعم انما يكون الجهل عذراً أحياناً او غالباً بحكم العقل أيضاً. الا ان كون الفاعل معذوراً لا يعني ان فعله ليس بحسن ولا قبيح.

والعذر انما هو بفعل القبيح جهلاً، واما فعل الحسن جهلاً، فهو حسن على كل حال بمعنى انه ضامن للمصلحة المطلوبة، وان لم يستحق فاعله المدح كما لا يستحق فاعل القبيح جهلاً الذم لكونه معذوراً.

واذا كان ذات الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يحتج الى هذا القيد لا في جانب الحسن ولا في جانب القبح.

والملاحظ: انه قدس سره قال في جانب الفعل الحسن: اختص بوصف زائد على حسنه. ولم يقل ذلك في جانب القبيح. فلماذا؟

مع العلم اننا اذا قصدنا من هذا الوصف الزائد اعتراف الشريعة به، كما فهمنا في جانب المعروف، فهو ضروري أيضاً في جانب المنكر. لأن المنكر الذي لم تعترف به الشريعة لا يجب النهي عنه. تماماً كالمعروف العقلي الذي لم تعترف به الشريعة لا يجب الأمر به.

واما اذا قلنا بقاعدة ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع. فلا حاجة الى هذا القيد في كلا الجانبين، لأن مجرد ثبوت كون الفعل حسناً او قبيحاً عقلاً، يثبت كونه واجباً وحراماً شرعاً فلا يحتاج الى هذا القيد.

واما اذا نفينا هذه القاعدة احتجنا الى ذلك في كلا الجانبين فلماذا تركه من جانب القبيح؟

نعم، يمكن ان يقال: بثبوت القاعدة في جانب المنكر فقط. وقد أشرنا الى مضمون ذلك لأن المنكر العقلي يكون تركه عدلاً، وفعله ظلماً. فإهمال الشريعة له غير ممكن لأنه إهمال للنهي عن الظلم. وهو مستحيل. فتأمل تعرف. وبذلك يكون للمحقق الحلي المبرر في ان يضيف ذلك القيد الى المعروف ويحذفه عن المنكر.

الأمر بالمستحب:

وينبغي الالماع هنا الى ان الفقهاء اعتبروا المعروف هو الواجب الشرعي، ومن هنا كان الأمر به واجباً، اذ لو كان الحكم مستحباً لم يجب الأمر به بل يستحب. كما اعتبروا المنكر هو الحرام الشرعي. ومن هنا كان النهي عنه واجباً اذ لو كان مكروهاً لم يجب النهي عنه بل يستحب.

بل قال الشهيد الثاني[1]: ان الأمر بالمستحب والنهي عن المكروه ليس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان اجماعاً، مع ان الأمر بالمستحب والنهي عن المنكر غير واجبين اجماعاً.

أقول: وهذا غريب تماماً. لأن المعروف لا يحتوي مفهومه على شيء أكثر من الرجحان سواء كان الزامياً ام لا. كما ان المنكر لا يحتوي مفهومه على أكثر من المرجوحية سواء كان الزامياً او لا. وبتعبير آخر: نحن نجد ان المستحب معروف والمكروه منكر، الا انهما ليسا الزاميين.

فان كان الأمر كذلك كان الأمر بالمستحب أمراً بالمعروف لا محالة، والنهي عن المكروه نهياً عن المنكر لا محالة، وتكون النتيجة ان الاجماع منعقد على وجوب حصة من هذه الوظيفة وهو ما اذ كان الحكم المتعلق به الزامياً. لا مطلقاً.

ولا يمكن أن نفهم من الدليل وهو الاجماع ان موضوعه خاص وليس بعام،

---

[1] شرح اللمعة: ج ١. ص ٢٣٤. ط لبنان.

اذ لا غضاضة أن يكون الاجماع قائماً على حصة من المفهوم لا على كل المفهوم. ولا يمكن أن نفهم من الدليل تحديد مقدار موضوعه السابق عليه في الرتبة.

والى هنا لم نستوعب أحكام هذا الكتاب من كتب الفقه، ولكننا ألممنا بما يمت الى كتابنا هذا بصلة.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة